Leonardo Boff - Clodovis Boff

COMO HACER TEOLOGIA DE LA LIBERACION

colección "teología y pastoral"

LEONARDO BOFF - CLODOVIS BOFF

COMO HACER TEOLOGIA DE LA LIBERACION

EDICIONES PAULINAS

NIHIL OBSTAT

José Otávio M. Milanez, Superior Provincial OFM
São Paulo, 25 de noviembre de 1985

IMPRIMATUR

Paulo Evaristo Arns, Cardenal-Arzobispo de São Paulo
São Paulo, 10 de diciembre de 1985

© Ediciones Paulinas 1986 (Protasio Gómez, 13-15. 28027 Madrid)
© Editora Vozes Ltda., Petrópolis-RJ 1986

Título original: *Como fazer teologia da libertação*
Traducido por *Eloy Requena Calvo*

Fotocomposición: Grafilia, S. L. Pajaritos, 19. 28007 Madrid
Impreso en Artes Gráficas Gar.Vi. Humanes (Madrid)
ISBN: 84-285-1092-X
Depósito legal: M.7789-1986
Impreso en España. Printed in Spain.

Al amigo D. José María Pires, arzobispo de Paraíba, teólogo de una pastoral libertadora, a partir de los pobres y de los negros.

A nuestra hermana y compañera Benedita Souza da Silva (Bené), teóloga popular, ecuménica y negra, que ha asumido la diaconía política, tomando partido por los trabajadores.

A Sergio Torres, teólogo y pastor de la liberación, tendedor de puentes en el diálogo teológico en favor de los pobres de todos los continentes.

Presentación

DENTRO de la abundante producción teológica sobre la teología de la liberación, faltaba un libro que ofreciese una visión global, accesible y serena de este modo de hacer teología, hoy debatido.

Este texto es fruto de un intenso ejercicio de pensamiento y compromiso con los oprimidos en favor de su liberación.

De cuanto aquí se dice son responsables ambos autores indistintamente, ya que fue pensado y elaborado en común, lo mismo que, unidos en la realidad, se sienten «hermanos y compañeros en la tribulación, en el reino y en la constancia en Jesús» (Ap 1,9).

1.
La cuestión de fondo: cómo ser cristianos en un mundo de miserables

UNA SEÑORA de cuarenta años, pero que aparentaba setenta, se acercó al padre después de la misa y le dijo apenada: «Padre, he comulgado sin confesarme antes». «¿Cómo así, hija mía?», preguntó el padre. «Padre, respondió la mujer; llegué un poco tarde, cuando usted ya había comenzado el ofertorio. Hace ya tres días que sólo tomo agua y no he comido nada; estoy muerta de hambre. Al verle a usted distribuyendo la comunión, aquel pedacito de pan blanco que es la eucaristía, fui a comulgar sólo para aliviar el hambre con un poco de aquel pan». Al padre se le llenaron los ojos de lágrimas. Recordó las palabras de Jesús: «Mi carne (pan) es verdadera comida... el que me come vivirá por mí» (Jn 6,55.57).

Cierto día, en plena sequía del nordeste brasileño, una de las regiones más famélicas del mundo, encontré a un obispo tembloroso que entraba en casa. «Señor

obispo, ¿qué ocurre?» El, jadeando, respondió: «He presenciado algo terrible. He encontrado a una señora con tres criaturas y otra al cuello en frente de la catedral. Vi que estaban desmayadas de hambre. La criatura que estaba en el cuello parecía muerta. Yo dije: "Mujer, dé el pecho a la criatura". "No puedo, señor obispo", respondió ella». El obispo volvió a insistir varias veces. Pero ella respondía siempre: «Señor obispo, no puedo». Al fin, ante la insistencia del obispo, se descubrió el pecho. Estaba sangrando. La criatura se abalanzó con violencia al seno y chupaba sangre. La madre que había engendrado aquella vida la alimentaba, como un pelícano, con su propia vida, con su sangre. El obispo se arrodilló ante la mujer. Puso la mano sobre la cabecita de la criatura. Allí mismo hizo una promesa a Dios: mientras perdurara la situación de miseria, alimentaría por lo menos a una criatura con hambre cada día.

Al llegar, el sábado por la noche a casa del señor Manuel, coordinador de la comunidad eclesial de base, me dijo: «Padre, la comunidad y otras de la región se están extinguiendo. El pueblo se muere de hambre. No vienen porque no tienen fuerzas para caminar hasta aquí. Se ven obligados a quedarse en casa, en la hamaca, economizando energías...».

La compasión, origen de la liberación

¿Qué hay detrás de la teología de la liberación? Está la percepción de realidades escandalosas como las descritas arriba, que existen no sólo en América Latina, sino a escala mundial por todo el Tercer Mundo. Según cálculos «conservadores», existen en los países sujetos al subdesarrollo:

— Quinientos millones de hambrientos.

— 1.700 millones con esperanza de vida inferior a los sesenta años. Cuando en un país desarrollado alguien llega a los cuarenta y cinco años, alcanzando la plenitud de la vida, de vivir en alguna de las vastas regiones de Africa o de América Latina, esa misma persona estaría ya muerta.

— Mil millones de personas padecen pobreza absoluta.

— 1.500 millones no tienen acceso a la mínima asistencia médica.

— Quinientos millones son desempleados o subempleados, con una renta per cápita inferior a 150 dólares.

— Ochocientos catorce millones son analfabetos.

— Dos mil millones carecen de fuentes seguras y estables de agua.

¿Quién no se llena de ira santa contra semejante infierno humano y social? La teología de la liberación supone una enérgica protesta ante una situación que significa:

— En el nivel social: opresión colectiva, exclusión y marginación.

— En el nivel humanístico: injusticia y negación de la dignidad humana.

— En el nivel religioso: pecado social, «situación contraria al designio del Creador y a la honra que le es debida» (Puebla, núm. 28).

Sin un mínimo de compasión por esta pasión que afecta a la gran mayoría de la humanidad, no es posible

tener ni comprender la teología de la liberación. Detrás de la teología de la liberación existe la opción profética y solidaria por la vida, la causa y la lucha de esos millones de humillados y maltratados en orden a la superación de esta iniquidad histórico-social. Atinadamente lo subrayaba el documento del Vaticano sobre «Algunos aspectos de la teología de la liberación» (6 de agosto de 1984): «No es posible olvidar por un solo instante las situaciones de dramática miseria de donde brota la interpelación así lanzada a los teólogos» (IV,1), de elaborar una auténtica teología de la liberación.

El encuentro con Cristo pobre en los pobres, origen de la teología de la liberación

Toda verdadera teología nace de una espiritualidad, es decir, de un encuentro fuerte con Dios dentro de la historia. La teología de la liberación ha encontrado su cuna en la confrontación de la fe con la injusticia perpetrada con los pobres. No se trata sólo del pobre particular que llama a nuestra puerta pidiendo una limosna. El pobre al que nos referimos aquí es un colectivo, las clases populares que abarcan mucho más que el proletariado estudiado por Karl Marx (es un equívoco identificar al pobre de la teología de la liberación con el proletariado, como hacen muchos críticos): son los obreros explotados dentro del sistema capitalista; son los subempleados, los marginados del sistema productivo —un ejército en reserva, siempre a mano para sustituir a los empleados—; son los peones y braceros del campo, son los temporeros ocasionales. Todo este bloque social e histórico de los oprimidos constituye al pobre como fenómeno parcial. A la luz de la fe, el cristiano ha descubierto ahí la aparición desafiante del servidor paciente, Jesucristo. El primer momento es de contemplación si-

lenciosa y doliente, como si estuviésemos ante una presencia misteriosa que nos llama la atención. En seguida esta presencia comienza a hablar. El Crucificado, presente en los crucificados, llora y grita: «Tengo hambre, estoy encarcelado, me encuentro desnudo» (cf Mt 25, 31-46).

Aquí se refiere, más que contemplación, una acción eficaz que libere. El Crucificado quiere resucitar. Estamos a favor de los pobres solamente cuando, junto con ellos, luchamos contra la pobreza injustamente creada y que se les ha impuesto. El servicio solidario del oprimido significa entonces un acto de amor a Cristo que sufre, una liturgia grata a Dios.

El primer paso:
La acción que libera, liber-ación

¿Cuál es la acción que efectivamente le permite al oprimido superar su situación inhumana? La práctica y las reflexión de muchos años han demostrado que hay que superar dos estrategias, la del asistencialismo y la del reformismo.

En el asistencialismo, la persona se conmueve ante el cuadro de la miseria colectiva; procura ayudar a los necesitados. En función de ello organiza obras asistenciales, como pan de los pobres, campaña de la manta, hogar acogedor, Navidad de periferia, suministro gratuito de remedios, etc. Esta estrategia ayuda a los individuos, pero hace del pobre un objeto de la caridad, y nunca un sujeto de su propia liberación. El pobre es considerado sólo como el que no tiene. No se advierte que el pobre es un oprimido, víctima en su pobreza de los otros; no se valora lo que él tiene, como fuerza de resistencia, capacidad de conciencia de sus derechos, de organización y de

transformación de su situación. Además, el asistencialismo genera siempre dependencia de los pobres, atados a las ayudas y decisiones de los demás, sin poder ser sujetos de su propia liberación.

En el reformismo se intenta ya mejorar la situación de los pobres, pero manteniendo siempre el tipo de relaciones sociales y la estructura básica de la sociedad, impidiendo que haya más participación de todos y cambio en los privilegios y beneficios exclusivos de las clases dominantes. El reformismo puede desencadenar un gran proceso de desarrollo, pero ese desarrollo se ha hecho a costa del pueblo oprimido, y raramente en beneficio suyo. Por ejemplo, en 1964 Brasil era la cuarenta y seis economía del mundo; en 1984 era ya la octava. Ha habido en los últimos veinte años un innegable desarrollo técnico e industrial, pero al mismo tiempo una considerable degradación de las relaciones sociales con explotación, miseria y hambre nunca vistas en nuestra historia. Fue el precio pagado por los pobres por ese tipo de desarrollo elitista, explotador y excluyente, en el cual los ricos, en palabras del papa Juan Pablo II, se hacen cada vez más ricos a costa de los pobres cada vez más pobres.

Los pobres superan su situación de opresión cuando elaboran una estrategia más adecuada a la trasformación de las relaciones sociales, la estrategia de la liberación. En la liberación, los oprimidos se unen, entran en un proceso de concienciación, descubren las causas de su opresión, organizan sus movimientos y actúan de forma articulada. Inicialmente reivindican todo lo que el sistema imperante puede dar: mejores salarios, condiciones de trabajo, salud, educación, vivienda, etc.; luego proceden a una transformación de la sociedad actual en el sentido de una sociedad nueva, caracterizada por una amplia participación, por relaciones sociales más equilibradas y justas y por formas de vida más dignas.

En América Latina, cuna de la teología de la liberación, hubo siempre, desde los orígenes de la colonización ibérica, movimientos de liberación y de resistencia. Indígenas, esclavos y marginados resistieron contra la violencia de la dominación portuguesa y española, crearon reductos de libertad, como los quilombos y las reducciones, y encabezaron movimientos de rebelión y de independencia. Hubo obispos como Bartolomé de las Casas, Antonio Valdivieso, Toribio de Mogrovejo y otros misioneros y sacerdotes que defendieron el derecho de los oprimidos e hicieron de la evangelización también un proceso de promoción de vida. A pesar de la firme dominación y de la contradicción con el evangelio, nunca se desvanecieron en América Latina los sueños de libertad. Entretanto, en los últimos decenios asistimos en todo el continente a la aparición de una nueva conciencia libertadora. Los pobres, organizados y concienciados, llaman a las puertas de sus patronos y exigen vida, pan, libertad y dignidad. Se inician acciones encaminadas a liberar a la libertad cautiva; surge la liberación como estrategia de los propios pobres, que confían en sí mismos y en sus instrumentos de lucha, como los sindicatos independientes, organizaciones campesinas, asociaciones de barrios, grupos de acción y reflexión, partidos populares, comunidades eclesiales de base. A ellos se asocian grupos y personas de otras clases que han optado por el cambio de la sociedad y se incorporan a su lucha.

La aparición de regímenes de seguridad nacional (léase de seguridad del capital), de gobiernos militares y de represión de los movimientos populares en casi toda América Latina se explica como reacción contra la fuerza trasformadora y libertadora de los pobres organizados.

El segundo paso:
La reflexión de la fe a partir de la práctica libertadora

En el seno de este movimiento más global estaban y están los cristianos. En su gran mayoría, los pobres de América Latina son simultáneamente cristianos. La gran pregunta que se hicieron en los comienzos y que sigue valiendo hoy en día, pues se trata de la cuestión que va a juzgar al cristianismo de nuestro tiempo, era y es: ¿cómo ser cristianos en un mundo de personas miserables y víctimas de la injusticia? La respuesta no podía ser otra: solamente seremos seguidores de Jesús y verdaderos cristianos si nos hacemos solidarios de los pobres y vivimos el evangelio de la liberación. En el interior de las luchas sindicales, en la defensa de las tierras y los territorios indígenas, en la lucha por los derechos humanos y en otras formas de compromiso surgía siempre esta interrogante: ¿qué colaboración aporta el cristianismo en la práctica y en las motivaciones para la liberación de los oprimidos?

Inspirados en la fe, que exige para ser verdadera el compromiso con el prójimo, particularmente con el pobre (cf Mt 25,31-46); animados por el mensaje del reino de Dios, que comienza ya en este mundo y sólo culmina en la eternidad; motivados por la vida propia, por la práctica y por el sacrificio de Cristo, que históricamente hizo una opción por los pobres, así como por el significado absolutamente liberador de su resurrección, muchos cristianos, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas, laicos, tanto hombres como mujeres, se lanzaron a la acción en unión de los pobres y se asociaron a las luchas ya en curso. Las comunidades eclesiales de base, los círculos bíblicos, los grupos de evangelización popular, los movimientos de promoción y defensa de los derechos humanos, particularmente de los pobres, los organismos ligados a la cuestión de la tierra, de los indígenas, de las chabolas, de los marginados, etc., se mostraron, más allá

de su significado estrictamente religioso y eclesial, como factores de movilización y espacios de acción liberadora, de modo especial cuando se articularon con otros movimientos populares.

Al cristianismo ya no se le podrá jamás tachar de opio del pueblo, ni tampoco de favorecer solamente el espíritu crítico; ahora se transforma en factor de compromiso de liberación. La fe se enfrenta no sólo con la razón humana y con el curso de la historia de los victoriosos, sino que en el Tercer Mundo se enfrenta con la pobreza descodificada como opresión. De ahí sólo podrá levantarse la bandera de la liberación.

El evangelio se dirige no solamente al hombre moderno y crítico, sino principalmente a los «no hombres», es decir, a los que se les niega la dignidad y los derechos fundamentales. De ahí resulta una reflexión profética y solidaria, que pretende hacer del «no hombre» un hombre pleno, y del hombre pleno un hombre nuevo, según el proyecto del «novísimo Adán», Jesucristo.

Reflexionar a partir de la praxis, dentro del inmenso esfuerzo de los pobres junto con sus aliados, buscando inspiración en la fe y en el evangelio para el compromiso contra su pobreza en favor de la liberación integral de todo hombre y del hombre entero, eso es lo que significa la teología de la liberación.

Los cristianos que se inspiran en ella y la viven en sus prácticas, escogerán el camino más difícil; el que implica soportar difamaciones, persecuciones y hasta el martirio. No son pocos los que, enfrentados con sus intuiciones y viendo de dónde nace la práctica solidaria, pasaron por un proceso de auténtica conversión. Ante el cadáver del padre Rutilio Grande, asesinado por su compromiso liberador con los pobres, el arzobispo Oscar Romero de San Salvador (República de El Salvador), hasta entonces de mentalidad conservadora, se transformó en abogado y

defensor de los pobres. La sangre derramada por el mártir fue como un colirio para sus ojos, que se abrieron entonces a la urgencia de la liberación.

El compromiso con la liberación de los millones de oprimidos de nuestro mundo le devuelve al evangelio una credibilidad que sólo tuvo en sus orígenes. El Dios de ternura para con los humillados y el Jesucristo libertador de los oprimidos se anuncian con un rostro nuevo y con una imagen nueva a los hombres de hoy. La salvación eterna que ofrecen pasa por las liberaciones históricas que dignifican a los hijos de Dios y hacen creíble la utopía inmortal del reino de libertad, de justicia, de amor y de paz, el reino de Dios en medio de los hombres.

De cuanto hasta aquí hemos visto resulta evidente que para entender la teología de la liberación se precisa previamente entender y participar activamente en el proceso concreto e histórico de la liberación de los oprimidos. Aquí, más que en otros campos, se hace apremiante superar la epistemología racionalista, que se contenta con entender una teología por sus mediaciones meramente teóricas, es decir, leyendo artículos, oyendo conferencias y hojeando libros. Importa situarse dentro de la epistemología bíblica, para la cual comprender implica amar, dejarse involucrar en cuerpo y alma, comulgar íntegramente; en una palabra, comprometerse en consonancia con las palabras del profeta: «Juzgó la causa del afligido y del oprimido; ¿no es eso conocerme?, dice el Señor» (Jer 22,16). Por lo tanto, resultan radicalmente improcedentes las críticas del que lee la teología de la liberación a partir de un nivel puramente conceptual, pasando de largo ante un compromiso concreto con los oprimidos. A ése, la teología de la liberación le responde con esta única pregunta: ¿Cuál es tu parte en la liberación efectiva e integral de los oprimidos?

2.
Los tres «pies» de la teología de la liberación: profesional, pastoral y popular

Desde las bases a la cima: Una reflexión única

CUANDO se habla de teología de la liberación se piensa en seguida en autores famosos como Gustavo Gutiérrez, Jon Sobrino, Pablo Richard, etc. Sin embargo, la teología de la liberación es un fenómeno eclesial y cultural harto rico y complejo para limitarla sólo a los teólogos de profesión. Se trata realmente de un tipo de pensamiento que recorre en buena parte todo el cuerpo eclesial, especialmente en el Tercer Mundo.

De hecho, existe en las bases de la Iglesia, en las llamadas comunidades de base y en los círculos bíblicos, toda una reflexión de fe, a la que podríamos calificar de teología de la liberación difusa y generalizada. Es un tipo de pensamiento homogéneo con la teología de la liberación más elaborada, puesto que también ella pone en

confrontación la fe cristiana y la situación de opresión. Como veremos, en eso consiste precisamente la teología de la liberación.

Además, entre ese nivel más elemental y el nivel más elevado de la teología de la liberación encontramos un nivel intermedio. Es el campo en el que se sitúa la reflexión de los pastores: obispos, sacerdotes, religiosas y otros agentes de pastoral. Ese nivel es como un puente tendido entre la teología de la liberación más elaborada y la reflexión liberadora de las bases cristianas.

Cada uno de esos niveles refleja la misma cosa: la fe confrontada con la opresión. Sin embargo, cada una refleja esa fe a su modo, como explicitaremos más adelante.

Es importante observar aquí que, desde las bases hasta el plano más elevado, pasando por el plano intermedio, existe un mismo flujo continuo de pensamiento, un mismo proceso teológico global.

El árbol de la teología de la liberación: Ramas, tronco y raíz

Efectivamente, la teología de la liberación se puede comparar con un árbol. El que en ella ve solamente teólogos profesionales sólo ve el ramaje del árbol. No ve aún el tronco, que es reflexión de los pastores y los restantes agentes; y menos todavía ve todas las raíces que están bajo tierra y que sustentan el árbol entero: el tronco y las ramas. Pues bien, así es la reflexión vital y concreta, todavía subterránea y anónima, de decenas de miles de comunidades cristianas, que viven su fe y piensan en clave liberadora.

Por donde se ve que detenerse en los llamados «teólogos de la liberación» no es más que rozar la copa del

árbol de la teología de la liberación. Esta continúa viva en el tronco, y más aún en las raíces profundas escondidas bajo tierra.

Se ve, pues, que esa corriente teòlógica está íntimamente ligada a la propia existencia del pueblo: a su fe y a su lucha. Forma parte de su concepción de vida cristiana. Y, por otro lado, permanece orgánicamente ligada a la praxis pastoral de los agentes, como a la teoría de su acción. Ahora bien, cuando una teología ha llegado a ese nivel de enraizamiento vital y de encarnación; cuando ha penetrado en la espiritualidad, en la liturgia y en la ética; cuando se ha transformado en práctica social, es que se ha hecho prácticamente indestructible, como lo muestran los analistas de la religión.

Los niveles de la teología de la liberación: Profesional, pastoral y popular

Presentamos aquí un esquema que visualiza los tres planos de elaboración de la teología de la liberación mencionados y el modo como se relacionan entre sí.

Este cuadro nos presenta a la teología de la liberación como un fenómeno amplio y diferenciado. Es toda forma de pensar la fe ante la opresión. Es evidente que cuando se habla de teología de la liberación se entiende casi siempre esa expresión en su sentido estricto o técnico, y sobre todo en ese sentido se la usará en este libro. Pero es imposible no tener en cuenta toda esa base concreta, densa y fecunda de que se nutre la teología de la liberación profesional.

	Teología de la liberación profesional
Descripción	Más elaborada y rigurosa
Lógica	De tipo científico: metódica, sistemática y dinámica
Método	Mediación socio-analítica, Mediación hermenéutica y Mediación práctica
Lugar	Institutos teológicos, seminarios
Momentos privilegiados	Congresos teológicos
Productores	Teólogos de profesión (profesores)
Producción oral	Conferencias, ~~aulas~~, clases asesoría
Producción escrita	Libros, artículos

Teología de la liberación pastoral	**Teología de la liberación popular**
Más orgánica con relación a la praxis	Más difusa y capilar, casi espontánea
Lógica de la acción: concreta, profética, propulsora	Lógica de la vida: oral, gestual, sacramental
Ver, juzgar y obrar	Confrontación, evangelio y vida
Instit. pastorales, centros de formación	Círculos bíblicos, comunidades eclesiales de base, etc.
Asambleas eclesiales	Cursos de entrenamiento
Pastores y agentes pastorales: seglares, religiosas, etc.	Participantes de las comunidades eclesiales de base con sus coordinadores
Discusiones, evangelio	Comentarios, celebraciones, dramatizaciones
Docum. pastorales, mimeografiados varios	Itinerarios, mapas

Un contenido común bajo formas diferentes

¿Qué es lo que unifica esos tres planos de reflexión teológico-liberadora? Una misma inspiración de fondo: una fe transformadora de la historia o, en otras palabras, la historia concreta pensada a partir del fermento de la fe. Quiere esto decir que la sustancia de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez es la misma que la de un labrador cristiano del nordeste brasileño. El contenido fundamental es el mismo. La misma savia que corre por las ramas del árbol es también la que pasa por el tronco y la que asciende de las raíces secretas de la tierra.

La distinción entre esos varios tipos de teología está en la lógica, y más concretamente en el lenguaje. En efecto, la teología puede estar articulada en mayor o menor grado. Es evidente que la teología popular se hace en los términos del lenguaje corriente, con su espontaneidad y su colorido, mientras que la teología profesional adopta un lenguaje más convencional, con su rigor y su severidad peculiares.

Así, se puede entender fácilmente qué es la teología de la liberación examinando su proceso a partir de abajo, es decir, analizando lo que hacen las comunidades de base cuando leen el evangelio y lo confrontan con sus vidas de opresión, ansiosas de liberación. Pues bien, la teología de la liberación profesional no hace otra cosa, pero se expresa de un modo más sofisticado. Por su parte, la teología pastoral, del plano intermedio, adopta una lógica y un lenguaje que saca sus recursos tanto de la base (concretez, comunicación, etc.) como de la cima (sentido crítico y orgánico, etc.).

La teología de la liberación integrada e integradora

Importa mostrar que esos tres tipos de reflexión teológica no están aislados o yuxtapuestos. La mayoría de las veces progresan de un modo integrado. La integración se da en cualquier nivel: en el nivel de la teología de la liberación popular cuando, por ejemplo, se ve a un pastor (sacerdote u obispo) y a un teólogo sentados en medio del pueblo en un centro comunitario, reflexionando con ellos sobre su lucha y su caminar. La integración puede darse también en el nivel de la teología de la liberación científica cuando, por ejemplo, agentes de pastoral y laicos de base participan en cursos sistemáticos de teología. Por lo demás, cada vez vemos más laicos participando en los cursos de teología o asistiendo a conferencias de profundización de la fe.

Pero la integración más clara tiene lugar justamente en el plano intermedio, o sea, el de la teología de la liberación pastoral, especialmente con ocasión de las asambleas eclesiales. Se ven allí agentes pastorales (obispos, sacerdotes, religiosas y personas liberadas) planteando sus problemas; cristianos de base contando sus experiencias, y teólogos contribuyendo con sus iluminaciones, profundizando los datos suscitados y sacando conclusiones. Es de notar que en tales acontecimientos, lo mismo que en las asambleas diocesanas o episcopales, participan también otros analistas sociales que se encuentran camino de la liberación: sociólogos, economistas, pedagogos, técnicos, los cuales ponen su competencia profesional al servicio del pobre.

Por ahí se ve que la teología de la liberación, al menos en el espacio de modelo que brota de la Iglesia, que es el de la liberación, integra cada vez más las figuras del pastor, del teólogo y del laico, articulados en

torno al eje: misión liberadora. Estamos aquí lejos de la vieja fragmentación, en gran parte todavía vigente, entre una teología canónica y oficial, hecha en las curias episcopales, una teología crítica y de contestación, realizada en los centros de estudio e investigación, y una teología salvaje, elaborada en las márgenes de la Iglesia.

Todo el que cree y piensa su fe es en cierto modo teólogo

El esquema arriba expuesto muestra también que todo el pueblo de Dios reflexiona sobre su fe; todo él, de alguna manera, hace teología, y no solamente los profesionales. Mejor dicho, no existe fe sin un mínimo de teología. ¿Por qué? Porque la fe es humana y «desea entender», como decían los teólogos clásicos. Y todo el que cree desea entender algo de su fe. Y cuando se piensa en la fe, ya se hace teología. Así pues, todo cristiano es en cierto modo teólogo, y lo será tanto más cuanto más piense en su fe. El sujeto de la fe es el sujeto de la teología: la fe pensante y pensada, colectivamente cultivada en el contexto de la Iglesia. Una comunidad eclesial de base que intenta sacar lecciones para hoy de una página del evangelio está haciendo teología. Mejor dicho, la teología popular es un pensamiento de fe hecho en grupo: cada uno da su opinión, completando o corrigiendo las demás hasta asimilar con mayor claridad la cuestión. ¿O es que el pueblo no tiene derecho a pensar? ¿Es que sería sólo «Iglesia discente», es decir, la Iglesia que es educada y de ningún modo Iglesia educanda y educadora?

La lógica oral y sacramental de la teología de la liberación popular

La teología popular es sobre todo una teología oral. Es una teología hablada. Lo escrito obra ahí como función de diálogo de la fe (guía) o como residuo, es decir, como resumen de lo que se ha discutido y que se quiere guardar. Pero la teología de la liberación popular es más que oral: es una teología «sacramental»; se realiza por medio de gestos y de símbolos. Por ejemplo, «el pueblo de base» está acostumbrado a representar al capitalismo bajo la forma de un árbol con sus frutos podridos y sus raíces venenosas. Hace dramatizaciones de escenas evangélicas en una forma actualizada. Por ejemplo, un grupo de evangelio representó la situación de las prostitutas hoy mostrando una pancarta en la que se leía: «Ultimas en la sociedad - primeras en el reino». O aquel otro grupo que, en un curso sobre el Apocalipsis, preparó la oración de la mañana dibujando en el encerado un dragón de siete cabezas frente a un corderito herido y de pie. Invitó entonces a poner nombres en las siete cabezas. Se levantaron hombres y mujeres y escribieron como pudieron: multinacionales, ley de seguridad nacional, deuda externa, dictadura militar, incluyendo nombres de ministros considerados antipopulares. Y debajo del cordero, alguien escribió: «Jesucristo liberador». Una señora se levantó y añadió: «El pobre de los pobres».

Ahí rige todo un pensamiento religioso, se hace presente toda una teología. Es claro que ella no se autodenomina así. Ni lo necesita. Se trata de hecho de una teología anónima y colectiva, pero con su vigor y verdad. Pero es teología de hecho y del hecho, lo mismo que la medicina casera es verdadera medicina.

¿Es teología crítica? Ciertamente es crítica, porque es lúcida y profética; crítica, no en el sentido académico,

sino en el real, puesto que se da cuenta de las causas y propone los medios para llegar a ellas. Muchas veces, es preciso reconocerlo, supera con mucho la pretendida crítica de los doctores, que saben dar pelos y señales de la causa del monstruo, pero jamás le han mirado a la cara.

¿Qué contienen de teología de la liberación los documentos de Puebla?

Existe ciertamente una teología pastoral: es la que proyecta la luz de la palabra salvadora sobre la realidad de las injusticias en orden a la animación eclesial en la lucha de liberación. Es una teología de una especie particular. Se sitúa en la misma línea y en la misma inspiración fundamental que la teología de la liberación tal como es conocida. Ambas tienen la misma raíz: la fe evangélica, y persiguen el mismo objetivo: la práctica liberadora del amor.

Estos dos tipos de teología se enriquecen mutuamente: los teólogos aceptan y profundizan los conceptos pastorales, y los pastores incorporan los puntos de vista y las conclusiones más fecundas de los teólogos profesionales.

Los pastores saben cuanto deben al asesoramiento de los teólogos. Con ocasión de la *Instrucción* del cardenal J. Ratzinger sobre la teología de la liberación, los obispos de Brasil, en su asamblea general de abril de 1985, declararon que, a pesar de las eventuales «ambigüedades y confusiones», la conocida teología de la liberación «favorece la evangelización» por el hecho de «esclarecer el nexo entre los movimientos que buscan la liberación del hombre y la realidad del reino de Dios» (n. 5).

Los obispos, igual que los sacerdotes y otros agentes de pastoral, no se contentan simplemente con apropiarse la teología de la liberación de los teólogos profesionales.

Ellos mismos hacen su teología de la liberación en conformidad con su misión. Lo que ellos pueden hacer es enriquecer su reflexión propia con los desarrollos específicos de la teología de la liberación más elaborada y de tipo científico.

Por lo demás, la Iglesia institucional nunca consideró (ni podría hacerlo) a ninguna teología científica como vinculante para la fe. Le basta el mensaje básico de las Escrituras y la gran tradición. Con todo, para ejercer su misión en cada época histórica, los pastores han recurrido siempre (y no podría ser de otro modo) a las corrientes teológicas que les prestaban mejor ayuda. Pues bien, eso es lo que está sucediendo entre los pastores de la liberación y los teólogos de la liberación.

Por eso mismo se puede observar una armonía espiritual muy grande entre la teología de la liberación profesional y la teología de la liberación pastoral en la Iglesia del Tercer Mundo. Ello está particularmente claro en relación con los obispos que desean ser liberadores. En ese sentido, Juan Pablo II dirigió a los obispos brasileños reunidos en la asamblea del día 1 de mayo de 1984, la siguiente retadora exhortación: «Los obispos de Brasil recuerden que deben liberar al pueblo de sus injusticias, las cuales, lo sé, son graves. Que ellos asuman ese su papel de libertadores del pueblo con los caminos y los métodos seguros».

Ahora bien, un obispo liberador sólo puede hacer una teología liberadora.

Cómo actúa en concreto el teólogo de la liberación

Su trabajo no se resume en producir teología en los centros de reflexión, estudio e investigación, que son

normalmente las facultades e institutos de teología en los que la Iglesia forma a sus sacerdotes y laicos cualificados. Debemos reconocer que tales lugares constituyen el lugar principal de elaboración de la teología de la liberación. El teólogo de la liberación no es un intelectual de escritorio. Es antes un «intelectual orgánico», un «teólogo militante», que se sitúa dentro del caminar del pueblo de Dios y se articula con los responsables de la pastoral. Ciertamente conserva un pie en el centro de reflexión y otro en la vida de la comunidad. Por lo demás, aquí asienta su pie derecho.

¿Por dónde anda el teólogo de la liberación? Se le puede encontrar en las bases. Está ligado a una comunidad concreta, inserto vitalmente en ella. Ejerciendo el servicio de la iluminación teológica, pertenece al caminar de la comunidad. Se le puede sorprender durante un fin de semana en alguna chabola, en un grupo de la periferia o en una parroquia rural. Allí está, caminando con el pueblo, hablando, aprendiendo, oyendo, interrogando y siendo interrogado. No existe el teólogo puro, sólo teólogo que solamente sabe teología. Como hemos visto, el teólogo de la liberación debe poseer en alto grado el arte de la articulación: articular el discurso de la sociedad, de los oprimidos, del mundo de las significaciones populares, simbólicas y sacramentales con el discurso de la fe y de la gran tradición. En el ambiente de la liberación querer saber solamente teología es condenarse a no saber ni la propia teología. Por eso el teólogo de la liberación posee su momento de pastor, de analista, de intérprete, de articulador, de hermano de fe y compañero de camino. Debe ser siempre un hombre del Espíritu para animar y traducir, en reflexión de fe, de esperanza y de amor comprometido, las exigencias del evangelio confrontado con los signos de los tiempos, que aparecen en los medios populares.

También se podrá encontrar al teólogo en los encuentros con el pueblo de Dios: será un retiro espiritual, un encuentro de diócesis para una revisión o programación; será un curso bíblico; será un encuentro sobre pastoral de la tierra o de la mujer marginada, o será un debate sobre los desafíos de la cultura negra o indígena. Allí está él sobre todo como asesor. Oye los problemas, escucha la teología hecha en y por la comunidad, es decir, esa primera reflexión de base que es la teología del pueblo a partir de su vida. Invitado por la asamblea, intenta entonces reflexionar, profundizar, criticar, replantear la problemática suscitada, confrontándola siempre con la palabra de la revelación, con el magisterio y con la gran tradición. Otras veces lo vemos en debates interdisciplinares, en mesas redondas, incluso en los medios de comunicación social, como representante del caminar de una Iglesia que ha tomado en serio la opción solidaria con los pobres. Podríamos decir que entonces hace teología con el pueblo.

Finalmente, encontramos al teólogo en su mesa de trabajo: leyendo; investigando; preparando conferencias, clases y cursos; escribiendo artículos y libros. Es éste el momento teórico o científico. Ahí, en ese laboratorio, es donde la experiencia de la base y la praxis de los agentes de pastoral son reconsideradas críticamente, reflexionadas en profundidad y elaboradas en forma de conceptos, es decir, dentro del rigor científico. De ahí sale el teólogo no solamente para la animación pastoral, para asesorar a los agentes de pastoral o para algún debate, sino también para las clases, conferencias, congresos, a veces viajando por el extranjero, hablando en los centros metropolitanos del poder y de la producción. Y ésa es una teología a partir del pueblo.

Dada la inmensa agenda de actividades y las exigencias prácticas y teóricas que esta forma de teología im-

plica, no raras veces encontramos teólogos de la liberación cansados y hasta extenuados. Las cuestiones rebasan la capacidad de reflexión y elaboración del teólogo tomado individualmente. Por eso esa teología es fundamentalmente una tarea que ha de ser llevada a cabo colectivamente en articulación orgánica con toda la Iglesia y con las varias formas de elaboración que antes hemos descrito.

Al final de todo, al teólogo de la liberación no le cuadran otras palabras que las del Señor: «Somos siervos inútiles; hemos hecho lo que debíamos hacer» (Lc 17,10).

3.
Cómo se hace teología de la liberación

LLEGAMOS aquí al centro de nuestro trabajo. Se trata de exponer la cuestión del método, o sea, de cómo hacer teología de la liberación.

El momento previo: El compromiso vivo

Antes de hacer teología es preciso hacer liberación. El primer paso para la teología es preteológico. Se trata de vivir el compromiso de la fe; en nuestro caso particular, de participar de algún modo en el proceso liberador, de estar comprometido con los oprimidos.

Sin esa condición previa concreta, la teología de la liberación se queda en mera literatura. Aquí no basta, pues, reflexionar sobre la práctica. Es preciso antes establecer un nexo vivo con la práctica viva. De lo contrario, pobre, opresión, revolución, sociedad nueva se reducen a

meras palabras que se pueden encontrar en cualquier diccionario.

Es preciso que quede esto claro: en la raíz del método de la teología de la liberación se encuentra el nexo con la práctica concreta. Dentro de esa dialéctica mayor de teoría (de la fe) y praxis (de la caridad) es donde actúa la teología de la liberación.

Verdaderamente, sólo ese nexo efectivo con la práctica liberadora puede otorgarle al teólogo un «espíritu nuevo», un estilo nuevo o un modo nuevo de hacer teología. Ser teólogo no es manipular métodos, sino estar imbuido del espíritu teológico. Pero antes de constituir un método nuevo teológico, la teología de la liberación es un modo nuevo de ser teólogo. La teología es siempre un acto segundo, siendo el primero «la fe que obra por la caridad» (Gál 5,6). La teología viene después (no el teólogo); primero viene la práctica liberadora.

Importa, pues, tener primero un conocimiento directo de la realidad de la opresión/liberación a través de un compromiso desinteresado y solidario con los pobres. Ese momento preteológico significa realmente conversión de vida e implica una «conversión de clase», en el sentido de llevar la solidaridad efectiva con los oprimidos y con su liberación.

Tres formas de compromiso con los pobres

Sin duda el modo concreto y propio de un teólogo de comprometerse con los oprimidos es producir una buena teología. Con todo, lo que aquí queremos acentuar es que esa empresa es imposible sin un *contacto mínimo* con el mundo de los propios oprimidos. Es preciso un verdadero contacto físico para poder adquirir una nueva sensibilidad teológica.

Ese contacto se puede dar en formas y grados distintos, dependiendo de las personas y de las circunstancias:

— Hay teólogos de la liberación que mantienen con las bases cristianas una *comunicación más o menos restringida,* sea de carácter esporádico (visitas, encuentros, momentos fuertes, etc.), sea de carácter más regular (acompañamiento pastoral durante los fines de semana, asesoramiento teológico-pastoral de una comunidad o movimiento popular, etc.).

— Otros *alternan* períodos de trabajo teórico (magisterio, estudio y elaboración) con períodos de trabajo práctico (trabajo pastoral o asesoramiento teológico en una Iglesia determinada).

— Otros, en fin, viven *insertos* en los medios populares, habitando y hasta trabajando en unión del pueblo sencillo.

Sea como fuere, una cosa está clara: si uno pretende hacer teología de la liberación adecuada, es preciso que se disponga a «pasar el examen preliminar» en unión de los pobres. Sólo después de haberse sentado en los bancos de los humildes estará en condiciones de entrar en la escuela de los doctores.

Esquema básico del método de la teología de la liberación

La elaboración de la teología de la liberación se desarrolla en tres momentos fundamentales, que corresponden a los tres tiempos del conocido método pastoral: ver, juzgar y obrar.

En teología de la liberación se habla de tres mediaciones principales: mediación socio-analítica, mediación hermenéutica y mediación práctica. Se habla de «mediaciones» porque representan medios o instrumentos de construcción teológica. Veamos rápidamente cómo se presentan esas tres mediaciones y cómo se articulan.

La mediación socio-analítica contempla el lado del mundo del oprimido. Procura entender por qué el oprimido es oprimido.

La mediación hermenéutica contempla el lado del mundo de Dios. Procura ver cuál es el plan divino en relación con el pobre.

La mediación práctica, a su vez, contempla el lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios.

Expliquemos con más detalles esas mediaciones una por una.

1. *Mediación socio-analítica*

La liberación es liberación del oprimido. Por eso la teología de la liberación debe comenzar por inclinarse sobre las condiciones reales en que se encuentra el oprimido, de cualquier orden que sea.

Ciertamente, el objeto primario de la teología es Dios. Sin embargo, antes de preguntarse lo que significa la opresión a los ojos de Dios, el teólogo necesita preguntarse más en la base qué es la opresión real y cuáles son sus causas. En realidad, el acontecimiento de Dios no sustituye ni elimina el acontecimiento del mundo real. «Un error acerca del mundo —afirma el gran santo Tomás de Aquino— redunda en error acerca de Dios» (*Suma contra Gentiles* II, 3).

Además, si la fe quiere ser eficaz, lo mismo que el amor cristiano, es preciso que tenga los ojos abiertos a la realidad histórica que quiere fermentar.

Por eso, conocer el mundo real del oprimido forma parte (material) del proceso teológico global. Es un momento o mediación indispensable, aunque insuficiente, para un entendimiento ulterior y más profundo, que es el saber propio de la fe.

1.1. *Cómo entender el fenómeno de la opresión*

Ante el oprimido, la primera pregunta del teólogo sólo puede ser: ¿por qué la opresión? ¿Dónde están sus raíces?

Ahora bien, el oprimido tiene muchos rostros. Puebla enumera: rostros de niños, de jóvenes, de indígenas, de campesinos, de obreros, de subempleados y desempleados, de marginados, de ancianos (nn. 32-39).

Con todo, la figura característica del oprimido en el Tercer Mundo es la del pobre socio-económico. Son las masas desheredadas de las periferias urbanas y del campo.

Es preciso que partamos de ahí, de esa opresión infraestructural, si queremos entender correctamente todas las demás formas de opresión y articularlas en la forma debida y aceptable. En realidad, según veremos mejor más adelante, esa forma socio-económica condiciona de algún modo a todas las formas restantes.

Partiendo, pues, de esa expresión fundamental de la opresión que es la pobreza socio-económica, preguntémonos cómo se explica.

Pues bien, a este respecto la teología de la liberación encuentra tres respuestas alternativas disponibles: la em-

pírica, la funcionalista y la dialéctica. Vamos a exponer con brevedad cada una de ellas.

Explicación empirista: La pobreza como vicio

Esa corriente explica la pobreza de manera corta y superficial. Atribuye las causas de la pobreza a indolencia, a ignorancia o simplemente a malicia humana. No se ve el aspecto colectivo o estructural de la pobreza: que los pobres son masas enteras y que aumentan cada vez más. Es la concepción vulgar de la miseria social y la más difundida de la sociedad.

La solución lógica de esa visión a la cuestión de la pobreza es el conocido *asistencialismo,* que va desde la limosna hasta las más diversas campañas de ayuda a los pobres. El pobre es tratado aquí como un «infeliz».

Explicación funcionalista: La pobreza como atraso

Es la interpretación liberal o burguesa del fenómeno de la pobreza social. Esta se atribuye al simple atraso económico y social. Con el tiempo, gracias al propio proceso de desarrollo, favorecido en el Tercer Mundo por préstamos y tecnología extranjeros, el «progreso» habrá de llegar y el hambre desaparecerá; así piensan los funcionalistas.

La salida social y política es aquí el *reformismo,* entendido como mejora creciente del sistema vigente. El pobre aparece aquí como «objeto» de la acción de la cumbre.

Lo positivo de tal concepción es que ve la pobreza como fenómeno *colectivo,* pero desconoce su carácter *conflictivo.* O sea, ignora que la pobreza «no es una

etapa casual, sino el producto de determinadas situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas», de modo que los «ricos son cada vez más ricos a costa de los pobres, cada vez más pobres» (Puebla 30).

Explicación dialéctica: La pobreza como opresión

Esta entiende la pobreza como fruto de la propia organización económica de la sociedad, que a unos explota —y son los trabajadores— y a otros los excluye del sistema de producción —y son los subempleados, los desempleados y toda la masa de los marginados—. Como lo indica Juan Pablo II en la encíclica *Laborem exercens,* la raíz de esa situación se encuentra en la supremacía del capital sobre el trabajo: aquél controlado por unos pocos, y éste ejercido por la gran mayoría (cap. III).

En esa interpretación, llamada también histórico-estructural, la pobreza aparece plenamente como un fenómeno colectivo, llamado también *conflictivo,* exigiendo su superación en un sistema social *alternativo.*

La salida a esa situación es, efectivamente, la *revolución,* entendida como la transformación de las bases del sistema económico y social. El pobre surge aquí como «sujeto».

1.2. *Aproximación a la mediación histórica y atención a las luchas de los oprimidos*

La interpretación socio-analítica, tal como ha sido arriba presentada, quedará convenientemente completada mediante el recurso a una aproximación histórica de la problemática de la pobreza. Tal aproximación muestra al pobre no sólo en su situación presente, sino como término de todo un proceso amplio de expoliación y de

marginación social. Aquí se recuperan incluso las luchas de los pequeños a lo largo de todo su caminar histórico.

En efecto, la situación de los oprimidos no se define solamente por sus opresores, sino también por el modo como reaccionan a la opresión, resisten y luchan para liberarse.

Por eso mismo jamás se entenderá a un pobre sin comprenderlo en su dimensión de sujeto social coagente —todavía sojuzgado— del proceso histórico. Consiguientemente, para analizar el mundo de los pobres hay que tener en cuenta no sólo sus opresiones, sino también su historia y sus prácticas liberadoras, por más embrionarias que sean.

1.3. *El caso de un marxismo mal digerido*

Cuando se trata del pobre y del oprimido y se busca su liberación, ¿cómo evitar el encuentro con los grupos marxistas (en la lucha concreta) y con la teoría marxista (en el nivel de la reflexión)? Ya hemos podido verlo arriba, cuando nos referimos a la interpretación dialéctica o histórico-estructural del fenómeno de la pobreza socioeconómica.

Por lo que hace a la relación con la teoría marxista, limitémonos aquí a algunas indicaciones esenciales:

1) En la teología de la liberación el marxismo no es nunca tratado por sí mismo, sino siempre *a partir y en función de los pobres*. Situado firmemente al lado de los humildes, el teólogo interroga a Marx: «¿Qué puedes decirnos tú de la situación de miseria y de los caminos para su superación?». Aquí se somete al marxista al juicio del pobre y de su causa, y no lo contrario.

2) Por eso la teología de la liberación se sirve del marxismo de modo puramente *instrumental.* No lo venera como venera a los santos evangelios. Ni tampoco se siente obligada a dar cuenta a nadie del uso que hace de las palabras e ideas marxistas (si las usa correctamente o no), a no ser a los pobres y a su fe y esperanza. Para ser más concretos, digamos aquí que la teología de la liberación utiliza libremente del marxismo algunas «indicaciones metodológicas» que se han revelado fecundas para la comprensión del mundo de los oprimidos, entre las cuales están:

— La importancia de los factores económicos.
— La atención a la lucha de clases.
— El poder mistificador de las ideologías, incluidas las religiosas, etc.

Es lo que afirmó el entonces general de los jesuitas, el padre P. Arrupe, en su famosa carta sobre el análisis marxista, del 8-12-80.

3) Por eso también el teólogo de la liberación mantiene una relación decididamente crítica frente al marxismo. Marx (como cualquier otro marxista) puede sin duda ser compañero de camino (cf Puebla 554), pero jamás podrá ser «el» guía. «Porque uno solo es vuestro guía, Cristo» (Mt 23,10). Siendo así, para un teólogo de la liberación, el materialismo y el ateísmo marxistas ni siquiera llegan a ser una tentación.

1.4. *Para ampliar la concepción del pobre*

El pobre como el negro, el indio o la mujer

La teología de la liberación lo es de la liberación del oprimido —del oprimido entero: cuerpo y alma— y de

todos los oprimidos: el pobre, el sojuzgado, el discriminado, etc. Es imposible detenerse aquí en el aspecto puramente socio-económico de la opresión, el aspecto «pobre», por más fundamental y «determinante» que sea. Es preciso ver también otros planos de opresión social:

— La opresión de tipo racial: el negro.
— La opresión de tipo étnico: el indio.
— La opresión de tipo sexual: la mujer.

Esas diferentes opresiones, a las que algunos denominan «segregaciones», y otras más (como las de tipo generacional: el joven; las relativas a la edad: el niño, el anciano, etc.), poseen su naturaleza específica y necesitan un tratamiento (teórico y práctico) también específico. Por consiguiente, hay que superar una concepción exclusivamente «clasista» del oprimido, como si éste fuese únicamente el pobre socio-económico. En las filas de los oprimidos encontramos algo más que los meros pobres.

Sin embargo, importa observar aquí que el oprimido socio-económico (el pobre) no existe simplemente al lado de otros oprimidos, como el negro, el indio o la mujer, para atenernos a las categorías más significativas del Tercer Mundo. No, el oprimido de clase, el pobre socio-económico, es la expresión infraestructural del proceso de opresión. Los otros tipos representan expresiones superestructurales de la opresión, y por este título están condicionadas profundamente por lo infraestructural. En efecto, una cosa es un negro conductor de taxi, y otra cosa un negro ídolo del fútbol. De idéntica forma, una cosa es una mujer empleada doméstica, y otra cosa una mujer primera dama de la nación. Una cosa es un indio expoliado de su tierra, y otra un indio dueño de su terreno.

Esto permite entender por qué en una sociedad de clases las luchas de clase son las luchas principales. Ellas

colocan frente a frente a grupos antagónicos, cuyos intereses esenciales son irreconciliables. En cambio, las luchas del negro, del indio y de la mujer ponen en juego grupos no antagónicos por naturaleza y cuyos intereses fundamentales son en principio reconciliables. Si el patrono (explotador) y el obrero (explotado) no podrán nunca en definitiva reconciliarse, el negro puede hacerlo con el blanco, el indio con el «civilizado» y la mujer con el hombre. Se trata aquí, en efecto, de contradicciones no antagónicas, las cuales se articulan en nuestras sociedades con y sobre la contradicción antagónica de base, que es el conflicto de clase.

Inversamente, hay que notar que las opresiones de tipo no económico agravan la opresión socio-económica preexistente. Un pobre es mucho más oprimido cuando, además de pobre, es negro, indio, mujer o anciano.

El pobre como el «humillado y ofendido» del sentimiento popular

Sin lugar a duda, para entender críticamente la situación del pobre y de toda suerte de oprimidos, es importante la mediación socio-analítica. Con ella, sin embargo, sólo se aprende de la opresión lo que puede aprender una aproximación de tipo científico. Ahora bien, semejante aproximación tiene sus límites, que son los de la racionalidad positiva. Esta capta únicamente (y ya es mucho) la estructura básica y global de la opresión, dejando fuera todos los matices, que sólo la experiencia directa y la vivencia diuturna puede percibir. Quedarme meramente en el entendimiento racional y científico de la opresión es caer en el racionalismo y dejar fuera más de la mitad de la realidad del pueblo oprimido.

En realidad, el oprimido es más de lo que dice de él el analista social: economista, sociólogo, antropó-

logo, etc. Es preciso escuchar también a los propios oprimidos. De hecho el pobre, en su sabiduría popular, «sabe» mucho más de pobreza que cualquier economista. O mejor, sabe de otro modo y con más densidad.

Así, ¿qué es el trabajo para la sabiduría popular y qué es para un economista? Para éste es las más de las veces una simple categoría o un cálculo estadístico, mientras que para el pueblo «trabajo» connota drama, angustia, dignidad, seguridad, explotación, agotamiento, vida; en fin, toda una serie de percepciones complejas y hasta contradictorias. Igualmente, ¿qué representa la tierra para un campesino y qué para un sociólogo? Para aquél la tierra es mucho más que una realidad económica y social. Es una grandeza humana, con un significado profundamente afectivo y hasta místico. Y esto vale mucho más todavía para el indígena.

Finalmente, cuando el pueblo dice «pobre» dice dependencia, debilidad, desamparo, anonimato, desprecio y humillación. Por eso los pobres no acostumbran a llamarse «pobres», y ello por un sentimiento de honra y dignidad. Son los no pobres los que los llaman así. Como aquella pobre mujer de una pobre ciudad del interior de Pernambuco —Tacaimbó— que, al oír que la llamaban «pobre», respondió: «Pobre, no. Pobre es el perro. Nosotros somos desamparados, pero luchadores».

Se sigue de aquí que el teólogo de la liberación, en contacto con el pueblo, no ha de contentarse con análisis sociales, sino que deberá captar también toda la rica interpretación que hacen los pobres de su mundo, articulando así la necesaria mediación socio-económica con la indispensable comprensión de la sabiduría popular.

El pobre como el hijo de Dios desfigurado

Finalmente, en la visión cristiana el pobre es todo eso y mucho más. La fe ve en el pobre y en todo oprimido justamente lo que la teología de la liberación procura explicitar (y aquí nos anticipamos ya a la mediación hermenéutica):

— La imagen de Dios desfigurada.
— El hijo de Dios hecho siervo paciente y rechazado.
— El memorial del Nazareno, pobre y perseguido.
— El sacramento del Señor y juez de la historia, etc.

De ese modo, la concepción del pobre, sin perder nada de su sustancia concreta, se amplía infinitamente porque se abre a lo infinito. Por donde se evidencia que, para la fe y la misión de la Iglesia, el pobre no es tan sólo un ser de necesidades y un obrero; no es únicamente un oprimido social y un agente histórico. Es todo eso y mucho más; es también portador de un «potencial evangelizador» (Puebla 1147) y una persona con vocación para la vida eterna.

2. *Mediación hermenéutica*

Una vez entendida la situación real del oprimido, el teólogo tiene que preguntarse: ¿qué dice la palabra de Dios sobre esto? Es ése el segundo momento de la construcción teológica; momento específico, por el cual un discurso es formalmente discurso teológico.

Se trata, por tanto, a esa altura, de ver el proceso de la opresión/liberación «a la luz de la fe». ¿Y qué es eso? Esta expresión no designa algo vago o general. La «luz de la fe», en efecto, se encuentra positivamente regis-

trada en las Sagradas Escrituras. Por eso decir «la luz de la fe» o «la luz de la palabra de Dios» es lo mismo.

Y así, el teólogo de la liberación va a las Escrituras llevando toda la problemática del dolor y de la esperanza de los oprimidos. Solicita de la palabra de Dios luz e inspiración. Realiza, pues, aquí una nueva lectura de la Biblia: la hermenéutica de la liberación.

2.1. *La Biblia de los pobres*

Interrogar a la totalidad de la Escritura desde la óptica de los oprimidos, tal es la hermenéutica o lectura específica de la teología de la liberación.

Apresurémonos a decir que no es ésta la única lectura posible y legítima de la Biblia. Sin embargo, para nosotros hoy en el Tercer Mundo es la lectura privilegiada, la «hermenéutica actual». En el seno de la gran revelación bíblica desentraña los temas más luminosos y elocuentes en la perspectiva de los pobres: el Dios padre de la vida y abogado de los oprimidos, la liberación de la casa de la esclavitud, la profecía del mundo nuevo, el reino dado a los pobres, la Iglesia de la comunión total, etc. La hermenéutica de la liberación acentúa esos filones, pero sin exclusivizarlos. Puede que no sean los temas más *importantes* (en sí mismos), pero son los más *apropiados* (para los pobres en su situación de opresión). Por lo demás, es el orden de la importancia el que define el orden de lo conveniente.

Por otra parte, los pobres son más que simplemente pobres, según hemos visto. Ellos buscan vida y «vida plena» (Jn 10,10). Por eso las cuestiones pertinentes o urgentes de los pobres se articulan con las cuestiones trascendentales: la conversión, la gracia, la resurrección.

Efectivamente, la hermenéutica de la liberación pregunta a la palabra sin anticipar ideológicamente la respuesta divina. Como teológica, la hermenéutica se hace en la fe, o sea, en la apertura a la revelación siempre nueva y siempre sorprendente de Dios, al mensaje inaudito que puede salvar o condenar.

Por eso mismo, la respuesta de la palabra puede ser siempre cuestionar a la pregunta e incluso al propio interrogante, en la medida en que llama a la conversión, a la fe o al compromiso de justicia.

Hay, por tanto, un «círculo hermenéutico» o una «interpelación mutua» entre pobre y palabra (Pablo VI, EN, *La evangelización del mundo contemporáneo* 29). No obstante, es innegable que en esa dialéctica la preferencia le corresponde a la palabra soberana de Dios. Ella ostenta la primacía de valor, si bien no necesariamente metodológica. Sabemos, por otro lado, por el contenido intrínsecamente liberador de la revelación bíblica, que la palabra para el pobre sólo puede sonar como mensaje de consuelo y liberación radicales.

2.2. *Rasgos de la hermenéutica teológico-libertadora*

La relectura de la Biblia que se hace a partir de los pobres y de su proyecto de liberación se caracteriza por algunos rasgos:

1) Es una hermenéutica que privilegia el momento de la aplicación sobre el de la explicación. En él, por otra parte, la teología de la liberación no hace otra cosa sino redescubrir lo que fue vocación perenne de toda sana lectura bíblica, según se ve, por ejemplo, en los Padres de la Iglesia; vocación que durante mucho tiempo se

descuidó en favor de una exégesis racionalista y exhumadora del sentido en sí.

La hermenéutica libertadora lee la Biblia como un libro de vida, y no como un libro de historias curiosas. Busca en ellas el sentido *textual* ciertamente, pero en función del sentido *actual*. Aquí lo importante no es tanto interpretar el texto de las Escrituras cuanto interpretar el libro de la vida «según las Escrituras». Para decirlo en pocas palabras, la lectura bíblica nueva/antigua culmina en la vivencia hoy del sentido de ayer. Aquí viene el segundo rasgo.

2) La hermenéutica liberadora busca descubrir y activar la *energía transformadora* de los textos bíblicos. Se trata, en resumidas cuentas, de obtener una interpretación que lleve al cambio de la persona (conversión) y de la historia (revolución). Tal lectura no está ideológicamente preconcebida, puesto que la religión bíblica es una religión abierta y dinámica debido a su carácter mesiánico y escatológico. Ya lo confesaba E. Bloch: «Es difícil hacer una revolución sin la Biblia».

3) Finalmente, la relectura teológico-política de la Biblia acentúa, sin reduccionismos, el contexto social del mensaje. Coloca cada texto en su contexto histórico para hacer así una traducción adecuada, no literal, dentro de nuestro propio contexto histórico. Así, por ejemplo, la hermenéutica de la liberación enfatiza (sin exclusivizar) el contexto social de opresión en el que vivió Jesús y el contexto marcadamente político de su muerte en la cruz. Es evidente que, así relacionado, el texto bíblico adquiere una particular importancia en el contexto de la opresión del Tercer Mundo, donde la evangelización liberadora posee implicaciones políticas inmediatas y graves, según lo prueba la larga lista de mártires latinoamericanos.

2.3. *Los libros de la Biblia preferidos por la teología de la liberación*

Ciertamente, la teología ha de tener en cuenta toda la Biblia. No obstante, las preferencias hermenéuticas son inevitables y hasta necesarias, como nos lo enseña la propia liturgia y el arte homilética. En lo que respecta a la teología de la liberación en cualquiera de sus tres niveles: profesional, pastoral y principalmente popular, los libros indudablemente más apreciados son:

— El *Exodo,* porque desarrolla la gesta de la liberación político-religiosa de una masa de esclavos que se convierte, en virtud de la alianza divina, en pueblo de Dios.

— Los *profetas,* por su intransigente defensa del Dios liberador, su denuncia vigorosa de las injusticias, la reivindicación de los humildes y el anuncio del mundo mesiánico.

— Los *evangelios,* evidentemente por el carácter central de la persona divina de Jesús, con su mensaje del reino, su práctica liberadora y su muerte y resurrección, sentido absoluto de la historia.

— Los *Hechos de los Apóstoles,* por retratar el ideal de una comunidad cristiana libre y libertadora.

— El *Apocalipsis,* por describir en términos colectivos y simbólicos la lucha inmensa del pueblo de Dios perseguido contra todos los monstruos de la historia.

Hay sitios en los que se privilegian otros libros, como los *Sapienciales,* por recuperar el valor de revelación divina contenido en la sabiduría popular (proverbios, historias, etc.). Así también, en algunas áreas de América Central,

después de haber meditado las comunidades los libros de los *Macabeos* para alimentar su fe en un contexto de insurrección armada (legitimada, por lo demás, por sus pastores), terminada la guerra e iniciado el trabajo pacífico de la reconstrucción del país, se pusieron a leer sistemáticamente los libros de *Esdras* y *Nehemías* porque retratan el esfuerzo de restauración del pueblo de Dios después del período crítico del cautiverio de Babilonia.

Es ocioso decir aquí que cualquier libro bíblico ha de ser leído en clave cristológica, o sea, a partir del punto más alto de la revelación tal como se encuentra en los evangelios. Así la óptica del pobre es situada en el interior de una óptica mayor: la del Señor de la historia, adquiriendo con ello toda su consistencia y vigor.

2.4. *Recuperación de la gran tradición cristiana en la perspectiva de la liberación*

La teología de la liberación es consciente de ser una teología nueva, contemporánea del período histórico vigente y adecuada a las grandes mayorías pobres, cristianas y también no cristianas, del Tercer Mundo.

No obstante, intenta mantener un lazo de continuidad fundamental con la tradición viva de la fe del pueblo cristiano. Por eso mismo interroga al pasado buscando aprender de él y enriquecerse con él. Pues bien, ante la tradición teológica la teología de la liberación adopta una doble actitud:

De *crítica,* tomando conciencia de los límites e insuficiencias de las elaboraciones del pasado, tributo en parte inevitable pagado por la propia época. Por ejemplo, en la teología escolástica (s. XI a XIV), dejando a un lado sus innegables contribuciones a la elaboración precisa y sistemática de la verdad cristiana, se encuentra una no

menos innegable tendencia al teoricismo, a vaciar el mundo de su carácter histórico (visión estática de las cosas) mostrando escasísima sensibilidad para la cuestión social del pobre y de su liberación histórica. En cuanto a la espiritualidad clásica, se intenta superar su intimismo ahistórico, su elitismo y el sentido insuficiente de la presencia del Señor en los procesos sociales liberadores.

De *rescate,* incorporando filones teológicos fecundos que fueron olvidados y pueden enriquecernos, e incluso cuestionarnos. Así, de la teología patrística (s. II a IX) podemos integrar: la concepción profundamente unitaria de la historia de la salvación, el sentido de las exigencias sociales del evangelio, la percepción de la dimensión profética de la misión de la Iglesia, la sensibilidad hacia los pobres, etc.

Inspiradoras son también para la teología de la liberación las experiencias evangélicas singulares de tantos santos y profetas, muchos de ellos condenados como herejes, pero cuyo significado liberador percibimos hoy claramente. Así ocurrió con Francisco de Asís, Savonarola, el maestro Eckhart, Catalina de Siena, Bartolomé de las Casas y, más recientemente, los padres Hidalgo y Morelos, así como el padre Cícero, sin olvidar la contribución preciosa de los movimientos pauperistas medievales de reforma lo mismo que las demandas evangélicas de los grandes reformadores.

2.5. *Cómo se relaciona la teología de la liberación con la doctrina social de la Iglesia*

También en relación con la doctrina social de la Iglesia la teología de la liberación dice una relación abierta y positiva. Es preciso decir, en primer lugar, que la teología de la liberación no se presenta como una concepción

concurrente de la doctrina del magisterio. Ni tampoco podría hacerlo, ya que se trata aquí de discursos con niveles y competencias distintos.

Pero en la medida en que la doctrina social de la Iglesia ofrece las grandes orientaciones para la acción social de los cristianos, la teología de la liberación intenta, por un lado, *integrar* esas orientaciones en su síntesis y quiere, por otro, *explicitarlas* de modo creativo para el contexto concreto del Tercer Mundo.

Esa operación de integración y explicitación se funda en el carácter dinámico y abierto de la enseñanza social de la Iglesia (cf Puebla 473 y 539). Además, al hacerlo así, la teología de la liberación presta oído a la apelación explícita del propio magisterio que, en la *Octogesima adveniens,* de Pablo VI (1971), afirmó: «Pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal... no es nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas:

— Analizar con objetividad la situación propia de su país.
— Procurar esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del evangelio...
— Discernir las *opciones* y los *compromisos* que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales...» (n. 4; cf también 42 y 48).

Pues bien, ahí están indicados justamente los tres momentos de la producción teológico-liberadora, a través de los cuales lo que era menos concreto en la doctrina de la Iglesia se torna más concreto.

Ahora bien, en la medida en que responde al reto de Pablo VI, lanzado a la doctrina social de la Iglesia, afirmando que ella «no se limita a recordar unos principios generales; al contrario, es algo que se desarrolla por me-

dio de la reflexión madurada al contacto con situaciones cambiantes de este mundo» (OA 42), la teología de la liberación se coloca plenamente en la línea de las exigencias de la doctrina de la Iglesia. Así es realmente considerada cuando es asumida y/o elaborada por los pastores en la forma de la teología de la liberación pastoral.

Por lo demás, el propio cardenal J. Ratzinger, en la *Instrucción sobre la teología de la liberación,* cap. V, considera la doctrina social de la Iglesia como una especie de preteología de la liberación o como un tipo de «teología de la liberación pastoral» en la medida en que ha procurado «responder al desafío lanzado a nuestra época por la opresión y por el hambre» (n. 1).

La conclusión de todo esto es una sola: no existe incompatibilidad de principio entre la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación. Una completa a la otra para bien de todo el pueblo de Dios.

2.6. *El trabajo creativo de la teología*

Pertrechado con sus mediaciones propias y con todo el material así acumulado, el teólogo de la liberación se pone a construir síntesis de fe verdaderamente nuevas y a producir significaciones teóricamente nuevas para los grandes desafíos de hoy.

El teólogo de la liberación no es únicamente un acumulador de materiales teológicos, sino un verdadero arquitecto. Por eso se arma de la necesaria osadía teórica y de una buena dosis de fantasía creadora, a fin de estar a la altura de los problemas inéditos que se alzan de los continentes oprimidos.

Desentrañando y desdoblando creativamente los contenidos liberadores de la fe, intenta realizar una nueva

codificación del misterio cristiano, ayudando así a la Iglesia a cumplir su misión de evangelización libertadora en la historia.

3. *Mediación práctica*

La teología de la liberación está lejos de ser una teología inconcluyente. Sale de la acción y lleva a la acción, y ese periplo está todo él impregnado y envuelto en la atmósfera de la fe. Desde el análisis de la realidad del oprimido, pasa a través de la palabra de Dios para llegar finalmente a la práctica concreta. La «vuelta a la acción» es característica de esta teología. Por eso quiere ser una teología militante, comprometida y libertadora.

Es una teología que conduce a la plaza pública, porque la *forma actual* de la fe hoy en el submundo de los desheredados es el «amor político» o la «macrocaridad». En el Tercer Mundo, entre los últimos, la fe es *también* y *sobre todo* política.

Sin embargo, la fe no se reduce a acción, aunque libertadora. Es «siempre mayor» y comprende también momentos de contemplación y de profunda gratitud. La teología de la liberación lleva también al templo. Y desde el templo lleva de nuevo al fiel a la plaza pública de la historia, ahora cargado con todas las fuerzas divinas y divinizadoras del misterio del mundo.

Es verdad; la teología de la liberación lleva también y principalmente hoy a obrar: acción por la justicia, obra de amor, conversión, renovación de la Iglesia, transformación de la sociedad.

3.1. *Quién articula el discurso de la acción*

La lógica del tercer momento —la mediación práctica— posee su régimen interno propio. Naturalmente, el grado de definición de la acción depende del nivel teológico en que uno se encuentra: profesional, pastoral o popular.

Así, un teólogo profesional sólo puede abrir grandes perspectivas para la acción. Un teólogo pastor puede ya ser más determinado en cuanto a las líneas de actuación. En cuanto al teólogo popular, está en condiciones de entrar en un plano de concretización práctica bastante preciso. Evidentemente, en los dos últimos niveles —pastoral y popular— la definición del obrar no puede ser más que obra colectiva, llevada adelante por todos los que están involucrados en la cuestión del caso.

3.2. *Cómo se prepara el momento de obrar*

Extremadamente compleja es la lógica de la acción. Comprende muchos pasos, como la apreciación racional y prudencial de todas las circunstancias y la previsión de las consecuencias de la acción.

De todos modos, podemos decir aquí que el obrar implica entre muchas otras cosas los siguientes elementos que hay que tener en cuenta:

— La determinación de lo que es *históricamente viable,* o del paso posible, a través del análisis de las fuerzas existentes, sin descuidar las resistencias y oposiciones de los que desean mantener el *statu quo* en la sociedad y en la Iglesia, sin lo cual se cae en la mera utopía de las «intenciones piadosas».

— La definición de las *estrategias* y de las *tácticas,* dando la preferencia a los métodos no violentos, como el diálogo, la persuasión, la presión moral, la resistencia pacífica, la sublevación evangélica, con todos los demás recursos de lucha que la ética evangélica legitima: las marchas, la huelga, la manifestación pública, sin excluir en última instancia la apelación a la fuerza.

— La vinculación de las *microacciones* con el *macrosistema,* a fin de darles y conservarles una orientación efectivamente crítica y transformadora.

— La articulación de la acción del pueblo de Dios con la de *otras fuerzas históricas* presentes en la sociedad.

— La apreciación *ética* y *evangélica* de los objetivos propuestos y de los medios sugeridos.

— El *discurso de la acción* (performativo) que levanta al pueblo y le conduce a la lucha, haciendo como de puente entre la decisión y la ejecución.

En este tercer momento se da más saber en la práctica que en la teoría. Quiere esto decir que es más fácil vivirlo que pensarlo. Por eso, a esas alturas, más que la razón analítica actúan la sabiduría y la prudencia. En él, los "tencillos llevan frecuentemente la delantera a los doctores.

3.3. *Ilustración: Cómo hacer una «teología de la tierra»*

Acabada nuestra exposición del método de la teología de la liberación, nada más oportuno que presentar una ilustración esquemática para mostrar cómo actúan los

tres momentos, con sus reglas específicas, en la elaboración de la teología de la liberación. Escogemos, no sin razón, el tema de la «tierra». Dependiendo del grado de explicitación en función de los tres diferentes niveles: popular, pastoral y profesional, he aquí como se esquematizarían los pasos de una «teología de la tierra».

Paso cero: Participación

Estar implicado en la problemática concreta de la tierra, trabajando en comunidades eclesiales de base campesinas, luchando en los sindicatos de los labradores, tomando parte en agrupaciones y en otros trabajos del campo o participando en las luchas de los trabajadores rurales, etc.

Paso 1: Mediación socio-analítica *(ver)*

a) Analizar la situación de la tierra en el país o en el lugar en que se trabaja.

b) Suscitar las luchas campesinas de la zona.

c) Ver cómo el pueblo vivencia sus problemas y cómo está resistiendo la opresión o bien organizando sus luchas.

Paso 2: Mediación hermenéutica *(juzgar)*

a) Cómo el pueblo se enfrenta con la cuestión de la tierra a partir de su religión y su fe.

b) Cómo la Biblia considera la tierra (don de Dios, promesa de una tierra nueva, símbolo del reinado definitivo, etc.).

c) Cómo la tradición teológica, especialmente en los Padres, ve el problema de la tierra (destino común, carácter no mercantil de la tierra, etc.).

Paso 3: Mediación práctica *(actuar)*

a) Valor de la unión y organización de los trabajadores: sindicatos, agrupaciones, reuniones comunitarias de iniciación, cooperativas y otros movimientos (de los sin tierra, etc.).

b) Necesidad de una reforma agraria protagonizada por los trabajadores del campo.

c) Elección de las banderas concretas de lucha, articulación con otras fuerzas, previsión de las consecuencias eventuales, posible distribución de tareas, etc.

Observación. Una excelente teología de la liberación pastoral sobre el tema de la tierra es el documento de la CNBB (Conferencia nacional de los obispos brasileños), llamado «Iglesia y Problemas de la tierra» (1980).

4.
Temas clave de la teología de la liberación

¿QUE RESULTADOS globales ha llegado la teología de la liberación utilizando el método expuesto en el capítulo precedente? Vamos a exponer de manera sucinta algunos temas clave, que constituyen el contenido, las perspectivas y las intuiciones de esta forma de pensar y de actuar a la luz de la fe. Volvemos a insistir: no se trata de otra fe, sino de la fe de los apóstoles y de la Iglesia, articulada con las angustias y las esperanzas de liberación de los oprimidos.

¿Qué potencial liberador se desentraña de la fe cristiana, fe que promete la vida eterna, pero también una vida terrena digna y justa? A partir de las luchas de los oprimidos por su liberación, ¿qué imagen de Dios emerge? ¿Qué rasgos del misterio de Cristo se vuelven especialmente importantes? ¿Qué acentos coloca el pueblo en su piedad mariana? Comencemos por definir mejor el horizonte, es decir, la perspectiva que caracteriza el enfoque de todos estos temas: la perspectiva del pobre y de su liberación.

Solidarizarse con el pobre es dar culto a Dios y comulgar con Cristo

Podemos entender la teología de la liberación como aquella reflexión de fe de la Iglesia que ha tomado en serio la opción preferencial y solidaria con los pobres. A partir de ellos y junto con ellos, la Iglesia desea actuar de forma liberadora. Esta opción no es interesada y política, como una manera de colocarse la Iglesia institución al lado de la fuerza histórica destacada: las clases populares, cada vez más decisivas en la marcha de la historia. Ella lo hace en virtud de motivaciones propias, inherentes a la propia fe cristiana. Considerémoslas una por una.

Motivaciones teológicas para la opción por los pobres

Motivación teo-lógica (de parte de Dios): El Dios bíblico es fundamentalmente un Dios vivo, autor y defensor de la vida. Siempre que alguien ve amenazada su vida y tiene que morir antes de tiempo, puede contar con la presencia y con el poder de Dios, que de alguna manera acude en su ayuda. Por su propia naturaleza, Dios se siente impulsado a acudir en socorro del pobre, carente de vida (cf Ex 3,7-9). El culto grato a Dios ha de ir acompañado de la justicia y de la conversión al necesitado y oprimido (cf Is 1,10-17; 58,6-7; Mc 7,6-13). Al optar por los pobres, la Iglesia imita al Padre celestial que está en los cielos (cf Mt 5,48).

Motivación cristológica (de parte de Cristo): No se puede negar que Cristo hizo personalmente una opción por los pobres y los consideró como los destinatarios de su mensaje (cf Lc 6,20; 7,21-22). Cumple la ley del amor

el que se acerca a los que yacen en el suelo, como el buen samaritano (cf Lc 10,25-37), que hace del desconocido un prójimo y del prójimo un hermano. Los seguidores de Jesús que forman la Iglesia realizan esta opción hoy en los cuadros de la pobreza generalizada como manera eminente de expresar la fe en Cristo.

Motivación escatológica (de parte del juicio final): Jesús es claro en su evangelio: en el momento supremo de la historia, cuando se trata de nuestra salvación o perdición eterna, lo que cuenta de hecho es nuestra actitud de aceptación o de repulsa de los pobres (Mt 25,31-46). El propio Juez supremo se esconde detrás de cada oprimido, considerado como un hermano pequeño de Jesús (Mt 25,40). Sólo comulga definitivamente con Cristo el que efectivamente ha comulgado en la historia con los sacramentos de Cristo, que son los pobres y los necesitados.

Motivación apostólica (de parte de los apóstoles): Desde sus orígenes, la Iglesia se preocupó de los pobres. Los apóstoles y sus seguidores lo pusieron todo en común hasta el punto de no haber pobres entre ellos (cf He 2 y 4). En el anuncio del evangelio recomendaron que no se olvidara nunca a los pobres (Gál 2,10). Como decía el más grande de los Padres de la Iglesia de Oriente, san Juan Crisóstomo: en virtud de la misión, se dividió el mundo en paganos y judíos; pero en relación con los pobres no hubo ninguna división, porque ellos pertenecen a la misión común de toda la Iglesia, la de Pedro (judíos) como la de Pablo (paganos).

Motivación eclesiológica (por parte de la Iglesia): Ante la marginación y el empobrecimiento de las grandes mayorías latinoamericanas, la Iglesia continental, urgida por las motivaciones arriba referidas y movida por un

sentido humano de compasión, ha hecho una solemne opción preferencial por los pobres, iniciada en Medellín (1968) y ratificada en Puebla (1979). Los obispos reconocieron «la necesidad de conversión de toda la Iglesia a una opción preferencial por los pobres, en orden a su integral liberación» (Puebla 1134).

Partiendo de los anhelos y luchas de los pobres, la Iglesia se esfuerza por acentuar su evangelización de modo que todos se sientan instados a vivir su fe también (no exclusivamente) como factor de trasformación de la sociedad en el sentido de una mayor justicia y fraternidad. Todos han de realizar una opción por los pobres: los ricos opten con generosidad y resueltamente por los pobres reales, y los pobres opten por otros pobres o por los más pobres que ellos.

¿Quiénes son en definitiva los pobres?

Esta pregunta es formulada muchas veces por los que realmente no se cuentan entre los pobres. Existe entre ellos el riesgo permanente de encontrar tantas definiciones y subdivisiones de pobreza y riqueza que acaban haciendo que se evapore la cuestión y ellos mismos pasan a constituir una especie de pobres. En cambio, cuando los efectivamente pobres (carentes de medios de vida) discuten la problemática, llegan con facilidad a esclarecimientos objetivos y a caminos concretos en orden a la liberación de la pobreza deshumanizadora.

En lo que concierne a nuestras reflexiones sobre la teología de la liberación, distinguimos fundamentalmente dos sentidos de pobre:

1. *El pobre socio-económico*

El pobre socio-económico es todo aquel que carece o está privado de los medios necesarios para la subsistencia (comida, vestido, casa, salud básica, instrucción elemental y trabajo). Puede haber una pobreza inocente, pues no depende de la voluntad concreta de los afectados (tierras infecundas, sequías continuas, etc.); sin embargo, hoy en día esta pobreza es mantenida la mayoría de las veces por el sistema capitalista, que saca de ahí mano de obra barata; él impide que esas regiones y poblaciones se desarrollen, excluyéndolas de la promoción humana mínima y necesaria.

Hay también una pobreza socio-económica injusta, por estar producida por un proceso de explotación del trabajo, como lo ha denunciado el papa Juan Pablo II en su encíclica sobre el trabajo (*Laborem exercens* 8). Al obrero no se le paga de acuerdo con la justicia, se degrada el precio de las materias primas, los intereses de los préstamos necesarios para las cooperativas son abrumadores. La pobreza significa aquí empobrecimiento y configura una injusticia social, y hasta internacional.

Según queda dicho antes, existen otras formas de pobreza, condicionadas por la situación socio-económica, pero que concretizan opresiones específicas con sus liberaciones también apropiadas. Así, tenemos los discriminados en virtud de su raza, como los negros; en virtud de su cultura, como los indígenas, y en virtud del sexo, como las mujeres. Muchas veces dentro de éstos se encuentran los más pobres de los pobres, pues llevan sobre sí toda la gama de opresiones y discriminaciones. En una comunidad de base se presentó una mujer como oprimida y empobrecida por seis títulos diversos: por ser *mujer, prostituta, madre soltera, negra, pobre y leprosa.* ¿Qué significa ser cristiano a partir de tal condición, sino

vivir la fe de forma liberalizadora, esforzándose de todos los modos posibles por superar tamañas iniquidades sociales? A esos pobres hemos de anunciarles que Dios les ama de manera preferencial, cualquiera que fuere la situación moral o personal en que se encuentran (cf Puebla 1142). Ellos son preferidos por Dios y por Cristo, no por ser buenos, sino por ser pobres y víctimas de la injusticia. Dios no quiere la pobreza que padecen.

Esta situación significa un desafío al mismo Dios en su naturaleza más íntima y al propio Mesías, que vino a restablecer el derecho violado, a hacer justicia al desamparado y a socorrer al abandonado.

2. *El pobre evangélico*

El pobre evangélico es todo aquel que coloca su ser y su poder al servicio de Dios y de los hermanos; es todo aquel que no se centra en sí mismo, y que no pone su seguridad y el sentido de su vida y de su acción en disfrutar de este mundo y en acumular bienes, nombre, fama y gloria, sino que se abre agradecido a Dios y sirve desinteresadamente a los otros, incluso al enemigo, construyendo medios que proporcionen vida más digna para todos. Frente a una sociedad consumista y expoliadora, el pobre evangélico usa con moderación de los bienes de este mundo y compartiendo; no es un rígido asceta que desprecia la creación buena del Padre con las cosas excelentes que puso a disposición de todos, ni es un derrochador que gasta sin medida por el gusto de gozar de forma egoísta. Pobre evangélico es aquel que está a disposición de Dios en la realización de su proyecto en este mundo, y por ello se convierte en instrumento y en señal del reino de Dios. Por eso el pobre evangélico se muestra solidario con los pobres y hasta se identifica con ellos, como lo hizo el Jesús histórico.

Es pobre evangélico eminentemente el que, aunque no sea un pobre socio-económico, por amor y solidaridad con los pobres socio-económicos, se hace uno de ellos para luchar en unión con ellos contra la pobreza injusta y buscar unidos la liberación y la justicia. El no alaba ni la pobreza material, porque es resultado del pecado de explotación, ni la riqueza, que es expresión de la acumulación opresora y excluyente, sino que exalta y quiere la justicia social para todos. En el contexto del Tercer Mundo no es pobre evangélico quien no se muestra solidario con la vida, la causa y la lucha de los pobres reales y de los oprimidos concretos.

El amor al pobre puede asumir una forma tan intensa que no son pocos los que se identifican con los pobres socio-económicos y con los discriminados, compartiendo sus sufrimientos, consolándose mutuamente y muriendo con ellos antes de tiempo. Esta es la perfecta liberación, pues la persona se ha liberado de sí misma, y en el seguimiento de Jesús, el pobre de Nazaret, se ha liberado plenamente para los otros y para Dios, escondido en ellos.

La teología de la liberación se propone hacer de todos los cristianos también pobres socio-históricos, pobres evangélicos; ayuda, a la luz de los desafíos que hacen los pobres concretos, a pensar y agilizar la dimensión liberadora de la fe, a fin de que ya dentro de la historia se anticipen los frutos del reino de Dios, que son principalmente el reconocimiento del Padre, la aceptación de la filiación divina, la vida y la justicia para todos y la fraternidad universal. Veamos cómo se iluminan dentro de este horizonte de forma liberadora los diversos temas clásicos de nuestra fe.

Algunos temas clave de la teología de la liberación

1. *La fe viva y verdadera implica una práctica liberadora*

La fe es el horizonte originario de toda teología, también de la de la liberación. Por la fe ponemos toda nuestra vida, el curso de nuestro tiempo y nuestra muerte en las manos de Dios. A la luz de la fe vemos que la realidad divina penetra en todas las dimensiones de la historia y del mundo. Como manera de vivir, la fe permite discernir la presencia de Dios o su negación en las varias prácticas humanas. Es la fe viva la que propicia una visión contemplativa del mundo.

Pero la fe debe ser también verdadera, la que es absolutamente necesaria para la salvación. Para la tradición bíblica no basta que la fe sea verdadera en los términos de su expresión (ortodoxia); la fe se verifica, o sea, se hace verdadera, cuando está informada por el amor, la solidaridad, el hambre y la sed de justicia. Bien enseñaba Santiago: «La fe sin obras es estéril» (2,21); y: «Una fe pura, sin práctica, la tienen también los demonios» (2,19). Por tanto, la ortodoxia ha de estar unida a la ortopraxis. La fe viva y verdadera nos hace oír la voz del Juez escatológico en las quejas de los oprimidos: «Tuve hambre...» (Mt 25,35). Esa misma fe nos manda escuchar esa voz, realizando un acto liberador: «Y me diste de comer» (Mt 25,36). Si no se tiene esta práctica de liberación que sacia el hambre, la fe se queda en mera semilla; no produce su fruto; no solamente no se ama al hermano necesitado, sino que tampoco se ama a Dios (1 Jn 3,17). Solamente la fe que produce amor a Dios y a los demás es fe que salva y que, por tanto, libera íntegra-

mente. Y el amor no es «de palabra ni de lengua, sino con obras y de verdad» (1 Jn 3,18).

Le incumbe a la teología de la liberación rescatar la dimensión práctica inherente a la fe bíblica; en el contexto de los oprimidos esta fe debe ser liberadora.

2. *El Dios vivo que toma partido por los oprimidos contra el faraón*

En un mundo en el que la muerte por hambre y por la represión se han vuelto banales es importante destacar algunos rasgos del Dios cristiano, que hablan directamente a la práctica de la liberación. Dios será siempre Dios, y como tal constituye el misterio frontal de nuestra fe. No podemos jugar con él, sino cubrirnos el rostro y, descalzos, como Moisés, adorarle (Ex 3,6). El no es del tamaño de nuestras cabezas por más iluminadas que sean, pues «habita en una luz inaccesible» (1 Tim 6,16). A pesar de su trascendencia, él no es un misterio aterrador, sino que está henchido de ternura. Dios está especialmente cercano del oprimido; escucha su grito y decide liberarlo (Ex 3,7-8). Es ciertamente padre de todos los hombres, pero principalmente es padre y abogado de los oprimidos y de los injustamente ofendidos. Por amor a ellos toma partido y se opone a las relaciones represivas del faraón. Esta parcialidad de Dios muestra la universalidad de la vida y de la justicia, que deben ser garantizadas a todos partiendo de aquellos a los que se les han negado; nadie tiene derecho a ofender la imagen y semejanza de Dios que es la persona humana. Su gloria consiste en ver al hombre y a la mujer vivos, y su culto en la realización del derecho y de la justicia. El no asiste impasible al drama de la historia, en el cual generalmente los poderosos imponen su voluntad y sus leyes. Los autores bíblicos nos presentan muchas veces a Yavé como «go'el»,

es decir, como el justiciero de los desamparados, padre de los huérfanos y tutor de las viudas (cf Sal 66,6-7; Is 40 a 44; Jer 21 y 22; Jn 19,25).

En la experiencia fundante de la esclavitud de Egipto elaboraron los hombres bíblicos el ansia de liberación y testimoniaron la intervención de Yavé como liberador. La liberación de la opresión egipcia fue un acontecimiento político, pero que sirvió de base para la experiencia religiosa de una liberación plena, también de la esclavitud del pecado y de la muerte. Bien decían los obispos latinoamericanos en Medellín (1968): «Así como en otro tiempo Israel, el primer pueblo, experimentaba la presencia salvadora de Dios cuando le liberaba de la opresión de Egipto, así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva cuando se da el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas» *(Introducción a las conclusiones* 6).

Finalmente, el Dios cristiano es Trinidad de Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Distintas entre sí, conviven eternamente en relaciones de absoluta reciprocidad e igualdad. En el principio no se encuentra solamente la soledad de una naturaleza divina, sino la comunión plena y perfecta de las tres Personas eternas. Este misterio representa el prototipo de lo que debe ser la sociedad según los designios del Dios trino: afirmando y respetando a las personas individuales, deben vivir en tal comunión y colaboración que constituyan una única sociedad de seres iguales y de hermanos. La sociedad tal como hoy se encuentra, con toda suerte de divisiones, antagonismos y discriminaciones, no ofrece una experiencia que nos permita experimentar el misterio de la Santísima Trinidad. Es preciso transformarla para que pueda ser imagen y semejanza de la comunión de las Personas divinas.

3. *El reino: el proyecto de Dios en la historia y en la eternidad*

Jesucristo, segunda Persona de la Santísima Trinidad, encarnada en nuestra miseria, reveló el designio de Dios, que se realiza progresivamente en la historia y constituye el futuro absoluto en la eternidad: el reino de Dios. Reino no es solamente el futuro, pues está en medio de nosotros (Lc 17,21) y no tiene su origen en este mundo (Jn 18,36), aunque comience a realizarse en este mundo. Reino significa la liberación total y global de toda la creación purificada finalmente de todo lo que la oprime, y trasfigurada por la presencia plena de Dios. Ningún concepto teológico y bíblico está tan próximo a la idea de liberación integral como este reino de Dios. Bien enseñaban los obispos en Puebla, siguiendo los pasos del papa Pablo VI: «Surgen dos elementos complementarios e inseparables: la liberación de todas las esclavitudes del pecado social y personal, de todo lo que extravía al hombre y a la sociedad y tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad, y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres, que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios lo es todo en todos y no habrá ya más lágrimas» (Puebla 482; *Evangelii nuntiandi* 9). Porque el reino es lo absoluto, abarca todas las cosas, la historia sagrada y la historia profana, la Iglesia y el mundo, los hombres y el cosmos. Bajo signos diferentes en lo sagrado y en lo profano, el reino está siempre presente donde los hombres realizan la justicia, buscan la fraternidad, se perdonan mutuamente y promueven la vida. Pero en la Iglesia, este reino encuentra una expresión singular, porque ella es su señal perceptible, su instrumento privilegiado, su germen y principio (cf Puebla 227-228), en la medida en que vive el evangelio y de día en día se edifica como el cuerpo de Cristo.

Este proyecto universal de Dios nos ayuda a entender el nexo que une a la creación y a la redención, al tiempo y a la eternidad. El reino de Dios es más que las liberaciones históricas, siempre limitadas y abiertas a ulteriores perfeccionamientos; pero en ellas se anticipa y concretiza temporalmente, preparando su plena realización en la irrupción del nuevo cielo y de la nueva tierra.

4. *Jesús, el Hijo de Dios, que asumió la opresión para librarnos*

Jesús es Dios en nuestra miseria, el Hijo eterno que asumió un judío concreto, circunscrito en una fecha histórica y en una situación social determinadas. Como decía el obispo poeta de la liberación D. Pedro Casaldáliga: «El Hijo de Dios se hizo hombre en el seno de María y se hizo clase en la carpintería de José». Sus primeras palabras fueron anunciar que el proyecto de Dios, el reino, se había acercado y que ya fermenta la realidad como una alegre noticia (cf Mc 1,14); al presentar públicamente su programa en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-21), asumió las esperanzas de los oprimidos y proclama que ahora (hoy) son escuchadas. El Mesías, es, pues, el que realiza la liberación de los infelices concretos. El reino es también liberación del pecado (Lc 24,47; He 2,38; 5,31; 13,38): pero esto no se puede interpretar de forma reduccionista, amputando la dimensión infraestructural que los evangelios subliman en la predicación de Jesús.

El reino no permanece sólo como una inaudita esperanza; se concretiza ya en la práctica de Jesús. Sus milagros y curaciones, además de documentar la divinidad de Jesús, intentan mostrar que su anuncio liberador ya se historiza entre los oprimidos, interlocutores privilegiados de su predicación y primeros beneficiarios de su práctica.

El reino es don de Dios ofrecido gratuitamente a todos. Pero se entra en él por medio del proceso de conversión. La conversión exigida por Jesús no significa únicamente un cambio de convicciones (teoría), sino principalmente un trueque de actitudes (práctica) respecto a todas las relaciones personales, sociales y religiosas que mantiene la persona.

La libertad que ejerció Jesús ante la ley y las costumbres de su tiempo, sus exigencias radicales de cambio de comportamiento en la línea de las bienaventuranzas provocaron un conflicto grave que involucraba a las varias instancias de poder de aquel tiempo. Jesús conoció la difamación y la desmoralización, la persecución y la amenaza de muerte. Su prisión, tortura, condena judicial y crucifixión sólo se entienden como consecuencia de su práctica y de su vida. En un mundo que se niega a adherirse a su propuesta de entrar por el camino de la conversión, la única alternativa que le quedaba a Jesús como manera de ser fiel al Padre y a su propio mensaje era aceptar el martirio. La cruz expresa por un lado la repulsa humana, y por otro la aceptación sacrificial de Jesús.

La resurrección descifra el significado absoluto del mensaje del reino, de la vida y de la muerte de Jesús. Es el triunfo definitivo de la vida y de la esperanza de un reino reconciliado, donde la paz universal es fruto de la justicia divina y de la integración en Dios de todas las cosas. La resurrección se presenta de este modo como la liberación en plenitud de todos los obstáculos que se interponen al señorío de Dios y la plenificación de todos los dinamismos de vida y de gloria puestos por Dios dentro de la creación y del ser humano. La resurrección revela particularmente el sentido de la muerte del inocente, del que es rechazado al proclamar una justicia mayor (la de Dios) y de todos los que, a semejanza de Jesús,

sucumben a una causa digna y anónimamente son liquidados. El que resucitó no fue un césar en el auge de su poder, sino un crucificado destruido en el Calvario. Los injustamente muertos por el bien participan de esta resurrección suya.

Seguir a Jesús implica asumir su causa, estar dispuesto a soportar las persecuciones que de ahí se derivan y a compartir animosamente su destino en la esperanza de heredar la plena liberación que la resurrección nos ha traído.

5. *El Espíritu Santo, «Padre de los pobres», presente en las luchas por los oprimidos*

El Espíritu Santo fue enviado, con el Hijo, al mundo para completar y prolongar la obra de la redención y de la liberación integral. Su campo privilegiado de acción es la historia. Aquel vendaval (espíritu, en sentido bíblico) está presente en todo lo que implica movimiento, transformación y crecimiento. No conoce compartimentos estancos, y sopla donde quiere, dentro y fuera del espacio cristiano. Toma a las personas; las llena de entusiasmo; les confiere especiales carismas y aptitudes para transformar la religión y la sociedad, destruir las instituciones anquilosadas y crear cosas nuevas. El Espíritu preside la experiencia religiosa de los pueblos, no permitiendo que olviden jamás la perspectiva de eternidad y que sucumban a la seducción de la carne.

De modo especial se muestra actuante en las luchas y resistencias de los pobres. No sin motivo le designa la liturgia como «el Padre de los pobres», porque les da valor para hacer frente día tras día a la dura lucha por la supervivencia propia y de sus familias, encontrando fuerzas para soportar las opresiones del sistema socio-

económico que los explota y que no pueden cambiar de la noche a la mañana, manteniendo viva la esperanza de que siempre se puede mejorar algo y de que, unidos, podrán liberarse históricamente. La piedad, el sentido de Dios, la solidaridad, la hospitalidad, la fortaleza, la sabiduría de la vida entretejida de sufrimiento y de experiencia, el amor a los hijos propios y de los demás, la capacidad de celebrar y de alegrarse en medio de los peores conflictos, la serenidad con que hacen frente a la dureza de la lucha de la vida, la percepción de lo que es posible y variable, la moderación en el uso de la fuerza y la resistencia casi ilimitada de soportar la agresión persistente y constante del sistema económico con la marginación social que provoca, todo eso son dones del Espíritu, es decir, formas de su inefable presencia y actuación en medio de los oprimidos. Mas esta actuación es todavía más clara cuando se sublevan, deciden tomar la historia en sus manos, se organizan para reivindicar y transformar y sueñan en sueños y despiertos con una sociedad en la que haya lugar para todos con pan y dignidad. La historia de las luchas liberadoras de los oprimidos es la historia de la llama del Espíritu en el corazón dividido de este mundo. A causa del Espíritu, jamás morirán y nunca se adormecerán bajo la ceniza de la resignación los ideales de igualdad y de fraternidad, la utopía de un mundo en el que sea más fácil amar y reconocer en el rostro del otro los rasgos maternos y paternos de Dios.

También a la luz de la acción del Espíritu hay que entender la aparición de la Iglesia en las bases, hecha más acontecimiento que institución, que actualiza el movimiento de Jesús y se compromete con la justicia del reino. Aquí es donde se muestra la Iglesia como sacramento del Espíritu Santo, dotada de muchos carismas, ministerios y servicios para el bien de todos y la construcción del reino en la historia.

6. *María, mujer del pueblo, profética y liberadora*

La devoción del pueblo a María posee una raíz dogmática profunda, pues ella es la madre de Dios, la Inmaculada Concepción, la Virgen de Nazaret y la Asunta, con toda su realidad humana, a la gloria celeste. En una perspectiva de liberación, se han desarrollado particularmente algunos rasgos, queridos para los cristianos de las bases, comprometidos a la luz de la fe en la transformación de la sociedad.

En primer lugar, toda la grandeza teológica de María se asienta sobre la humildad de su condición histórica. Ella es María de Nazaret, mujer del pueblo, que seguía la religiosidad popular de su tiempo (la presentación de Jesús en el templo, la peregrinación a Jerusalén, Lc 2,21s y 41s), que visitaba a sus parientes (Lc 1,39s), que no dejaba de asistir a una boda (Lc 2,48.51; Mc 3,31-32) y que le acompañó al pie de la cruz como toda madre entregada (Jn 19,25). Dentro de esa pequeñez, y no a pesar de ella, María fue todo lo que la fe proclama de ella, porque Dios hizo en ella cosas grandes (Lc 1,49).

En segundo lugar, María es ejemplo de fe y de disponibilidad al proyecto de Dios (Lc 1,45; 1,38). No entiende, ciertamente, toda la dimensión del misterio que por ella se realiza: la venida del Espíritu sobre ella y la concepción virginal en su seno del Hijo eterno del Padre (cf Lc 1,35; Mt 1,18), pero aun así se entrega a los designios de Dios. No piensa en sí misma, sino en los otros, en la prima Isabel (Lc 1,39s), en el hijo extraviado en la peregrinación (Lc 2,43), en los que no tienen vino en las bodas de Caná (Jn 2,3). Solamente puede ser uno liberador si está libre de sí mismo para poner su vida al servicio de los otros, como María, Jesús y José.

En tercer lugar, María es la profetisa del *Magníficat*. Anticipándose al anuncio liberador de su Hijo, se mues-

tra atenta y sensible a la suerte de los humillados y víctimas de la injusticia; incluso en una atmósfera de alabanza, alza su voz denunciadora y suplica la revolución divina en las relaciones entre opresores y oprimidos. Nada mejor que las palabras de Pablo VI para subrayar toda esta dimensión liberadora: «María de Nazaret, aun habiéndose abandonado a la voluntad de Dios, fue algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante, antes bien fue una mujer que no dudó en proclamar que Dios es vindicador de los humildes y de los oprimidos y derriba de sus tronos a los poderosos del mundo (cf Lc 1,51-53); reconocerá en María, que «"sobresale entre los humildes y los pobres del Señor» *(Lumen gentium* 55), una mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento, la huida y el exilio (cf Mt 2,13-23): situaciones todas éstas que no pueden escapar a la atención de quien quiere secundar con espíritu evangélico las energías liberadoras del hombre y de la sociedad» *(Marialis cultus* 37).

Finalmente, María es la de la religión del pueblo latinoamericano. No hay país en el que el nombre de María no esté consignado en las personas, en las ciudades, en los ríos, en las montañas y en un sinnúmero de santuarios. María ha amado a los oprimidos del continente. Asumió el color negro y mestizo de los esclavos y de los indígenas oprimidos. Así es la «Morenita», la Virgen de Guadalupe en Méjico; Nuestra Señora de la Aparecida, negra como los esclavos del Brasil; la Virgen de la Caridad, también morena, de Cuba, y otras más. A los centros marianos de romería llevan sus angustias, allí enjugan sus lágrimas, cansados de tanto penar, y se llenan de renovada esperanza para continuar luchando y resistir. En estos lugares María se hace «la presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios» (Puebla 291), la «estrella de la evangelización siempre renovada» *(Evangelii*

nuntiandi 81) y junto con Cristo quiere ser, unida a los oprimidos, «la protagonista de la historia» (Puebla 293).

7. *La Iglesia, señal e instrumento de liberación*

La Iglesia no deja de ser un misterio de fe por heredar en la historia el misterio de Cristo y de su Espíritu y por encontrar en ella el reino su expresión consciente e institucionalizada. Pero ella es también la respuesta humana organizada que los seguidores de Jesús han dado al don de Dios; por eso es a un tiempo, sin división ni confusión, divina y humana, participando de la debilidad de todo lo humano y de la gloria de todo lo divino.

Desde los orígenes de la historia latinoamericana está capilarmente presente en medio del pueblo. Muchas veces fue cómplice en la colonización desintegradora de las culturas-testimonio, pero también fue promotora de la libertad y solidaria en la liberación. En los últimos decenios, ante la creciente degradación de la vida del pueblo, se concienció de que su misión es la evangelización liberadora.

La mejor manera de evangelizar a los pobres consiste en permitir que los propios pobres se hagan Iglesia y ayuden a toda la Iglesia a ser realmente una Iglesia pobre y de pobres. En virtud de ello comenzaron a surgir, un poco por todas partes, en América Latina, millares de comunidades eclesiales de base, círculos bíblicos y una verdadera pastoral popular. En estas comunidades, los cristianos fueron descubriendo la comunión como el valor teológico estructurador y estructurante de la Iglesia. Más que una Iglesia institución, organizada como una sociedad perfecta y estructurada piramidalmente, la Iglesia debe ser la comunidad de los fieles que viven en relaciones fraternas de participación, de amor y de servicio.

En estas comunidades se propicia mejor el encuentro entre fe y vida, evangelio y signos de los tiempos captados comunitariamente, la superación del anonimato de las grandes parroquias y el testimonio más trasparente del compromiso cristiano. Así fue cómo surgió una amplia red de comunidades eclesiales de base, dentro de la cual se encuentran cardenales, obispos, sacerdotes, la vida religiosa y las diversas expresiones del laicado.

Se verifica en general, abstrayendo de tensiones inevitables en todo organismo humano, la convergencia feliz entre la Iglesia como gran institución y la amplia red de las comunidades eclesiales de base. Ambas se abrazan en el mismo espíritu evangélico y quieren ponerse al servicio de todos con vistas al anuncio de la buena nueva de Jesús y de la actuación liberadora en la sociedad dividida.

Estas comunidades cristianas, unidas en comunión con sus pastores, constituyen la base real para que la Iglesia sea de hecho, y no sólo retóricamente, el pueblo de Dios en marcha. Para ser pueblo de Dios, los cristianos precisan primeramente constituir un pueblo, es decir, una articulación de comunidades vivas que elaboren su conciencia, proyecten un camino y se organicen para la acción. Cuando este pueblo entra en la Iglesia por el bautismo y por la práctica del evangelio, la concretiza como el pueblo de Dios histórico que aquí, en América Latina, va asumiendo cada vez más las características de la cultura popular.

En este caminar del pueblo de Dios y en el seno de las comunidades surgen los varios ministerios y servicios para atender a las diversas necesidades religiosas y humanas, se redefinen los cometidos y el estilo de actuación de los agentes de pastoral y se asumen conjuntamente las tareas de la evangelización.

Una Iglesia que nace así de la fe del pueblo puede verdaderamente presentarse como la señal de aquella liberación integral que Dios quiso para sus hijos, y el instrumento adecuado de su ejecución en la historia. En las celebraciones, en las dramatizaciones populares, en la ritualización de la vida sacramental y en las más variadas formas de creatividad religiosa se expresa simbólicamente la liberación ya vivida por el pueblo, ciertamente frágil, pero verdadera y anticipadora de la plena liberación en el reino definitivo del Padre.

8. *Los derechos de los pobres como derechos de Dios*

La reflexión teológica sobre la eminente dignidad de los pobres, según se ha subrayado en el capítulo anterior, ha ayudado a enriquecer en el seno de las Iglesias el sentido de la promoción y de la defensa de los derechos humanos. El trabajo pastoral en unión con los pobres hizo que se descubriese su fuerza histórica y su dignidad sagrada. Pertenece a la evangelización integral suscitar el sentido de la inviolabilidad de la persona humana y la garantía de sus derechos fundamentales, particularmente los de contenido social. Las concepción liberal-burguesa defiende los derechos del individuo desconectado de la sociedad y de la solidaridad básica con todos los hombres. Ante esta comprensión, se desarrolló en la teología de la liberación un enriquecimiento a partir de las fuentes bíblicas. En ellas se habla primordialmente del derecho de los pobres, de los peregrinos, de los huérfanos y de las viudas. Todos los que se encuentran desamparados y son atropellados tienen en Dios su garante y abogado. Dios mismo y su Mesías toman la defensa de los que no tienen a nadie que mire por ellos. Los derechos de los pobres son los derechos de Dios. La lucha por la promoción de la dignidad humana y por la defensa

de los derechos violados ha de comenzar por los derechos de los pobres. A partir de ellos se ve la urgencia de una cierta jerarquización de los derechos: en primer lugar están los derechos fundamentales a la vida y a los medios de vida (pan, trabajo, salud básica, vivienda, alfabetización); después de ellos vienen todos los demás derechos humanos, como la libertad de expresión, la libertad de conciencia, de movimiento, de religión, etc.

Se cuentan por centenares por todo el continente los grupos de acción, Justicia y Paz y Centros de Defensa de los Derechos Humanos, en los cuales los propios pobres con sus aliados (abogados y otros «intelectuales orgánicos») hacen denuncias proféticas de las violaciones que sufren, intercambian con otros movimientos experiencias, organizan resistencias y defienden jurídicamente a los atropellados. Bien enseñaban nuestros obispos en Puebla: «El amor de Dios a nosotros hoy en día ha de convertirse sobre todo en obra de justicia para con los oprimidos y esfuerzo de liberación para quien más lo precisa» (n. 327; cf n. 1145).

9. *El comportamiento del hombre libre y liberador*

La teología de la liberación, por ser esencialmente práctica, incide de forma inmediata en la ética y en las actitudes de las personas. Ella ha originado un perfil nuevo del ser cristiano en nuestros días, según lo detallaremos al final del presente trabajo. Aquí queremos únicamente subrayar algunos aspectos de tenor más ético.

Los cristianos se ven confrontados con el pecado social y estructural de la opresión y la injusticia de las mayorías. Se trata del pecado que existe en las instituciones sociales y en las estructuras de la sociedad, y que induce a las personas y a los grupos a comportamientos

que contradicen el proyecto de Dios. Aclaramos aquí que las estructuras no son cosas, sino modos de relación entre las cosas y las personas a ellas vinculadas. Superar el pecado social exige una voluntad de trasformación que trueque las estructuras y que éstas produzcan en su funcionamiento más justicia y participación. La conversión evangélica exige no sólo un cambio de corazón, sino también una liberación de la organización social que produce y reproduce comportamientos pecaminosos. Esta conversión social se traduce en la lucha social trasformadora, en el sentido de estrategias y tácticas que abren camino para las modificaciones necesarias. Al pecado social hay que oponer la gracia social, fruto del don de Dios y del compromiso humano inspirado por Dios.

La caridad como forma de ser para los otros tendrá siempre vigencia. Pero en una dimensión social, amar significa colaborar en la creación de nuevas estructuras, apoyar las que representan un avance en la gestación de una mejor calidad de vida y situarse bien en el campo político a la luz de la opción solidaria con los pobres. El amor social se ve especialmente desafiado en el conflicto de clases. Este no es postulado, sino lamentado; es un dato de la realidad en una sociedad marcada por el antagonismo de clases. Jesús mostró con su ejemplo que puede haber compatibilidad entre amor a las personas y oposición a sus actitudes. Es preciso amar a las personas siempre y en cualquier condición, pero combatiendo las actitudes y los sistemas que no se compaginan con los criterios éticos del mensaje de Jesús. La paz y la reconciliación sociales solamente son posibles en la medida en que se superen los motivos reales que siguen provocando los conflictos: las relaciones desiguales e injustas entre el capital y el trabajo, las discriminaciones entre las razas, las culturas y los sexos. Amar sin odiar; luchar por el triunfo de la causa justa sin ceder a los engaños de las emo-

ciones, respetando opiniones diversas, relativizando las posiciones propias, salvaguardando la unión de la comunidad, son los desafíos concretos que se propone a la santidad de los cristianos liberadores.

El compromiso por la liberación en unión de los oprimidos ha suscitado persecuciones y martirios. Vivir en este contexto el espíritu de las bienaventuranzas, acogiendo tales consecuencias como pertenecientes al compromiso evangélico, obliga al cristiano a ser verdaderamente libre, hijo ya del reino de la paz de Dios y por ello realizador eficaz de la liberación. Aquí la espiritualidad de la resurrección adquiere su pleno significado; más que celebrar el triunfo de la vida, muestra la victoria de un Liberador crucificado, que por haber entregado libremente la vida en favor de los demás, ha heredado la plenitud de la vida de Dios.

El cristiano liberador une el cielo y la tierra, la construcción de la ciudad de los hombres con la ciudad escatológica de Dios, la promoción de la vida mínima en el presente con la promesa de la vida suprema de la eternidad. No rechaza nada que sea verdaderamente humano y que haya sido asumido por el Hijo de Dios, todo potencia para la liberación integral que será traída cuando el Señor venga para consumar lo que los hombres y las mujeres, especialmente los onerosamente oprimidos, han creado.

10. *Otros desafíos a la teología de la liberación*

Además de estos temas axiales que acabamos de referir, la teología de la liberación ha de hacer frente a otros muchos desafíos, verdaderas temáticas concretas que están siendo profundizadas a la luz de las intuiciones y enfoques propios de este tipo de reflexión. Así, particular-

mente en América Central —dada la gravedad de la situación de violencia— se ha profundizado una «teología de la vida» contra los mecanismos socio-históricos de la muerte. Articulada con esta temática, se está elaborando de forma crítica una teología de la economía y de la política.

La mujer no configura solamente un tema de reflexión, sino una perspectiva a partir de la cual todos los demás pueden y deben ser contemplados por hombres y por mujeres. Se están construyendo teologías de los negros y de los indios partiendo de ellos mismos, que ofrecen una colaboración y complementación a las otras vertientes de la teología de la liberación. La espiritualidad ha sido ya desde el principio, como lo indicamos al comienzo, un campo privilegiado de la atención de los teólogos de la liberación. Se ha elaborado de forma particularmente vigorosa dentro de la vida religiosa (CLAR y las conferencias nacionales de religiosos) y en los centros de pastoral popular.

Pero todo ello robustece, como *tonus firmus,* la articulación entre la fe en su contenido dogmático con su desdoblamiento práctico y social. Las *excelencias de la fe* cristiana van permanentemente unidas a las *urgencias históricas.* De esta aproximación y confrontación es de donde nace la dimensión liberadora del mensaje cristiano.

11. *Tentaciones de la teología de la liberación*

No queremos descuidar las tentaciones que pueden sobrevenir a los teólogos de la liberación, apuntadas ya hace mucho por la crítica, y asumidas en parte por el magisterio. Cabe también reconocer que, en su mayoría, los teólogos de la liberación incorporaron a su trabajo tales advertencias. Enumeremos algunas de estas tentaciones:

Descuido de las raíces místicas, de donde brota todo verdadero compromiso por la liberación, supervalorando la acción política. Es en la oración, en la contemplación, en el tramo comunitario e íntimo con Dios donde se renuevan las motivaciones que hacen que nazca de la fe el compromiso por los oprimidos y por todos los hombres.

Inflación del aspecto político de las cuestiones relativas a la opresión y a la liberación en perjuicio de otras dimensiones más gratuitas, más profundamente humanas y evangélicas, como la amistad y el perdón, el sentido del ocio y de la fiesta, el diálogo abierto con todos los hombres, la sensibilidad para el arte y para las riquezas espirituales.

Subordinación del discurso de la fe al discurso de la sociedad en una articulación mal elaborada o demasiado marcada por el conflicto de clases, sin prestar mayor atención a lo específico del campo religioso y cristiano. Esta tentación vale especialmente para la exégesis y la liturgia.

Absolutización de la teología de la liberación, descuidando la validez de otras teologías, y la exacerbación de la figura socio-económica del pobre evangélico, minimizando la importancia de otros aspectos de la opresión social, como la de los negros, de los indios y de las mujeres.

Acentuación excesiva de las rupturas más que de las continuidades en cuanto a los comportamientos, ideas e iniciativas pastorales en confrontación con la gran tradición de la Iglesia.

Negligencia en profundizar el diálogo con las otras Iglesias cristianas o con las teologías contemporáneas, e incluso con las enseñanzas doctrinales y sociales del magisterio pontificio y local, con pérdida del enriqueci-

miento que podría derivarse de ahí para una teología de la liberación más fecunda.

Desatención de los teólogos de la liberación para hacerse comprender de las varias instancias eclesiales, atrasando el proceso de conversión de la Iglesia a los pobres y obstaculizando la necesaria asimilación de los derechos humanos, válidos también para el campo cristiano.

Estas tentaciones serán tanto más fácilmente superadas cuanto más imbuidos estén los teólogos de la liberación del sentido de Cristo (1 Cor 2,16), vinculados a la comunión eclesial y vitalmente nutridos con la vigorosa savia mística de la religión y de la fe popular.

5.
Brevísima historia de la teología de la liberación

INTENTAREMOS en esta parte, en una lectura rápida, subrayar los puntos más salientes que han propiciado la aparición y el desarrollo de la teología de la liberación. Estudios más detallados han sido realizados por Roberto Oliveros, Alfonso García Rubio, José Comblin, Enrique Dussel y otros.

Antecedentes

Las raíces históricas de la teología de la liberación se encuentran en la tradición profética de evangelizadores y misioneros que, desde el comienzo de la colonización, cuestionaron el tipo de presencia de la Iglesia en el continente y la manera como eran tratados los indígenas, los negros, los mestizos y las poblaciones pobres del campo y de la ciudad. Nombres como Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos, Antonio Vieira, Fray Caneca y otros son la representación de una pléyade de personali-

dades religiosas que no faltaron en ningún siglo de nuestra corta historia. Lo que hoy surge a la superficie de la conciencia social y eclesial tiene ahí su fuente.

1. *Efervescencia político-social*

Los gobiernos populistas de los años 50-60, especialmente con Perón en Argentina, Vargas en Brasil y Cárdenas en Méjico, estimularon una conciencia nacionalista y un significativo desarrollo industrial de sustitución de importaciones, beneficiando a las burguesías nacionales y a las poblaciones urbanas, pero lanzando a la marginación o al chabolismo a sectores inmensos del campesinado. Pero ese desarrollo se promovió en los moldes de un capitalismo dependiente, asociado al de los países ricos, que excluía a las grandes mayorías. Semejante hecho suscitó grandes movilizaciones populares, reivindicando transformaciones profundas en la estructura socioeconómica de los respectivos países. Tales reivindicaciones provocaron la aparición de dictaduras militares en las principales naciones latinoamericanas, que propugnan garantizar el desarrollo del capital con el alto grado de seguridad alcanzada mediante la represión política y con el control policial de todas las manifestaciones públicas.

En este contexto la revolución socialista de Cuba se presentaba como una alternativa del factor principal de desarrollo: la dependencia. Surgieron en muchas partes focos de lucha armada encaminados al derrumbamiento del poder vigente y la instauración de regímenes de inspiración socialista. En las bases de la sociedad se produce una gran efervescencia de cambios, una verdadera atmósfera prerrevolucionaria.

2. *Efervescencia eclesial*

A partir sobre todo de los años sesenta se produce en el seno de las Iglesias un gran soplo de renovación. Las Iglesias asumen su misión social: los laicos se comprometen con trabajos populares, los obispos y sacerdotes carismáticos avivan la llama del progreso y de la modernización nacional. Hay prácticas realmente promotoras de la conciencia y de las condiciones de vida de las poblaciones necesitadas: son varios los movimientos de Iglesia, como la JUC (universidades), la JOC (obreros), la JAC (campesinos), el MEB (movimiento de educación de base), las escuelas radiofónicas, las primeras comunidades eclesiales de base.

La teología europea de las realidades terrenas, el humanismo integral de J. Maritain, el personalismo social de E. Mounier, el evolucionismo progresita de P. Teilhard de Chardin, la reflexión sobre las dimensiones sociales de los dogmas de H. De Lubac, la teología de los laicos de Y. Congar y del trabajo de M. D. Chenu, apoyaban teóricamente las prácticas de estos cristianos (generalmente de la clase media) al lado de los movimientos populares. El concilio Vaticano II proporcionó la mejor justificación teórica de las prácticas elaboradas bajo el signo de una teología del progreso, de la auténtica secularización y de la promoción humana.

A finales de la década del sesenta, con la crisis del populismo y del modelo desarrollista, tuvo lugar la irrupción de un vigoroso pensamiento sociológico, que mostraba las verdaderas causas del subdesarrollo. Desarrollo y subdesarrollo son las caras y la cruz de la misma moneda. Todos los países occidentales se encuentran dentro de un ingente proceso de desarrollo; sin embargo, éste es desigual y asociado, haciendo que sus beneficios pasen a los países ya desarrollados y centrales, y los inconve-

nientes los paguen los países históricamente atrasados, subdesarrollados y periféricos. La pobreza de las naciones del Tercer Mundo es el precio que hay que pagar para que el Primer Mundo pueda disfrutar en abundancia. En ambientes eclesiales atentos a la evolución de la sociedad y de los estudios sobre sus problemas, esta interpretación actuó como una sal y un fermento, generadores de nueva vitalidad y de crítica de las medidas pastorales. A la dependencia entre centro y periferia habría que oponer un proceso de ruptura y de liberación. Se desvanecía, pues, la base de la teología del desarrollo y se echaban los fundamentos teóricos de una teología de la liberación. Las bases reales y materiales estuvieron dadas cuando los movimientos populares y los grupos cristianos se encontraban ya militando en el sentido de una liberación socio-política, abierta a una liberación completa e integral. Fue entonces cuando surgieron las condiciones objetivas para una auténtica teología de la liberación.

3. *Efervescencia teológica*

En el contexto de diálogo entre Iglesia y sociedad en ebullición, entre fe cristiana y anhelos de transformación y de liberación a partir de las clases populares, se iniciaron las primeras reflexiones teológicas que apuntaban a una teología de la liberación. La atmósfera teológica caracterizada por una gran libertad y creatividad que se había desarrollado durante la realización del concilio Vaticano II (1962-1965) favorecía en América Latina el valor de los teólogos para pensar nuestras cuestiones pastorales con la propia cabeza, y ello tanto del lado católico como del lado protestante (especialmente dentro del ISAL: Iglesia y sociedad en América Latina). Teólogos como Gustavo Gutiérrez, Segundo Galilea, Juan Luis Segundo, Lucio Gera y otros del lado católico; y, del lado protes-

tante, Emilio Castro, Julio de Santa Ana, Rubem Alves y José Míguez Bonino, comenzaron a profundizar, mediante frecuentes encuentros, la reflexión sobre la relación entre fe y pobreza, evangelio y justicia social. En Brasil, la izquierda católica produjo entre 1959-1964 una serie de textos básicos sobre la necesidad de un ideal histórico cristiano (Almery Bezerra, H. de Lima Vaz, DCE-PUC de Río de Janeiro), ligado a una acción popular, cuya metodología anunciaba ya la teología de la liberación; urgía un compromiso personal con la realidad, descodificada mediante el estudio de las ciencias de lo social y del hombre e iluminada por los principios universales del cristianismo.

En marzo de 1964, en un encuentro entre teólogos latinoamericanos en Petrópolis (Río de Janeiro), Gustavo Gutiérrez presentaba la teología como reflexión crítica sobre la praxis. En las reuniones de junio y julio de 1965 en La Habana, Bogotá y Cuernavaca, esta línea de pensamiento adquiría contornos más nítidos. En torno a la preparación de Medellín (1968) se organizan otros muchos encuentros que funcionan como laboratorios de una teología pensada sobre las cuestiones pastorales y a partir de la práctica comprometida de los cristianos. Las reflexiones de G. Gutiérrez en Montreal (1967) y en Chimbote (Perú) sobre la pobreza del Tercer Mundo y el desafío a una pastoral de liberación avanzaron poderosamente en el sentido de una teología de la liberación. En un encuentro teológico celebrado en Suiza en 1969 se proponen las primeras líneas: «Hacia una teología de la liberación».

Del 6 al 7 de marzo de 1970 se celebra en Bogotá el primer congreso sobre la teología de la liberación, que se repetirá en el mismo lugar, del 26 al 31 de julio de 1971. Paralelamente, entre 1970 y 1971, el ISAL organiza algo semejante en Buenos Aires, en el campo protestante.

Finalmente, en diciembre de 1971, G. Gutiérrez publica el libro inaugural de esta teología con su *Teología de la liberación, perspectivas.* Ya antes, en mayo del mismo año, Hugo Assmann publicaba el libro colectivo *Opresión-liberación: desafío de los cristianos* (Montevideo), y en julio Leonardo Boff lanzaba su *Jesucristo libertador* (Petrópolis). Quedaba así abierto el camino para una teología hecha a partir de la periferia y articulada con las cuestiones de esta periferia, que representaban y siguen representando todavía un inmenso desafío a la misión evangelizadora de las Iglesias.

Formulación

Distinguimos en esta parte, por razones de claridad y de percepción de los avances logrados, cuatro etapas en la formulación de la teología de la liberación.

1. *Etapa de roturación*

Se trata de los primeros que abrieron el horizonte de este modo de hacer teología, posibilitando su ulterior evolución. Además, evidentemente, de Gustavo Gutiérrez, despuntaron entre otros Juan Luis Segundo (*De la sociedad a la teología,* 1970; *Liberación de la teología,* 1975); Hugo Assmann (*Teología desde la praxis de liberación,* 1973); Lucio Gera (*Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina,* 1970; *Teología de la liberación,* 1973). A éstos se sumaban, con una extraordinaria actividad de conferencias y retiros espirituales, el obispo (posteriormente cardenal) Eduardo Pironio, secretario del CELAM, Segundo Galilea y Raimundo Caramuru, principal asesor de la conferencia episcopal brasileña.

Del lado protestante, además de Emilio Castro y Julio de Santa Ana, destacaron Rubem Alves (*Religión: opio o instrumento de liberación,* 1970, publicado anteriormente en inglés en 1969) y José Míguez Bonino (*La fe en busca de eficacia,* 1967 y *Doing Theology in a Revolutionary Situation,* 1975). Laicos como Héctor Borrat, Methol Ferré y Luis Alberto Gómez de Souza, aportaron una valiosa colaboración a la articulación de la teología con las ciencias sociales, al lado del padre belga F. Houtart y del chileno padre G. Arroyo.

2. *Etapa de edificación*

La primera etapa se caracteriza por presentar la teología de la liberación como una especie de teología fundamental, es decir, como apertura de perspectivas y horizontes nuevos, a partir de los canales se podría releer toda la teología. La segunda etapa representa ya el primer esfuerzo por presentar contenidos doctrinales en la línea de la liberación. Tres campos fueron privilegiados: el de la espiritualidad, el de la cristología y el de la eclesiología, porque traducían las exigencias más inmediatas de vida eclesial. De entre muchos nombres con una producción ya bien diversificada, destacamos los siguientes: E. Dussel, Juan Carlos Scannone, Severino Croato y Aldo Büntig, todos de Argentina; Loao Batista Libanio, Fray Betto, Carlos Mesters, José Comblin, Eduardo Hoornaert, José Oscar Beozzo, Gilberto Gorgulho, Carlos Palacio, Leonardo Boff, todos de Brasil; Ronaldo Muñoz, Sergio Torres y Pablo Richard, de Chile; Raúl Vidales, Luis del Valle, Arnaldo Zenteno, Camilio Maccise, Jesús García, de Méjico; Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Juan H. Pico, Uriel Molina, de América Central; Pedro Trigo y Otto Maduro (sociólogo), de Venezuela; Luis Patiño y Cecilio de Llora, de Colombia.

3. *Etapa de cimentación*

Esta etapa ya avanzada de reflexión en interés de la liberación de los oprimidos presenta un doble cimiento necesario para la consolidación de la teología de la liberación. Por un lado, aparece una clara conciencia de fundar epistemológicamente el discurso teológico liberador. ¿Cómo montar coherentemente la argumentación partiendo de la experiencia espiritual básica, asumiendo el momento del *ver* analítico, pasando por el *juzgar* teológico para llegar al *obrar* pastoral, evitando las yuxtaposiciones, los paralelismos, las confusiones de lenguaje y de planos? La buena teología de la liberación supone el arte de la articulación de varios discursos con la inclusión explícita de la praxis; en este campo la teología de la liberación encontró colaboraciones fecundas no sólo para sí, sino también para el quehacer teológico universal. Por otro lado, la teología de la liberación se cimenta efectivamente a condición de realizar la inserción de los teólogos y de otros «intelectuales orgánicos» en los medios populares y en los procesos de liberación.

En esta perspectiva, como ya se anunció anteriormente, cada vez es mayor el número de teólogos que se hacen también pastores, militantes y animadores de la vida eclesial en las bases de la sociedad y de la Iglesia. No es raro que sorprendamos a teólogos participando en abstrusas discusiones epistemológicas en los congresos de eruditos, los cuales regresan en seguida a sus bases populares a ocuparse de los problemas de catequesis, de política sindical y de organización comunitaria.

Entre los muchos nombres, nos limitamos a destacar algunos: Antonio A. da Silva, Rogério de Almeida Cunha, Clodovis Boff, Hugo D'Ans, Francisco Taborda, Marcelo de Barros, Eliseu Lopes, todos de Brasil; Elza Támez y V. Araya, de Costa Rica; D. Irarrazaval, Car-

men Llora, Riolando Ames, R. Antoncich y Hugo Echegaray (ya fallecido), del Perú; Víctor Codina, de Bolivia; Virgilio Elizondo, de Tejas; J. L. Caravia, de Ecuador, Läennec, de Haití, y otros más.

4. *Etapa de sistematización*

Toda la visión teológica básica tiende, con el tiempo y por lógica interna, a buscar una sistematización. Siempre fue intención de la teología de la liberación releer todo el contenido esencial de la revelación y de la tradición, a fin de desentrañar de esas fuentes las dimensiones sociales y liberadoras ahí presentes. Como se ha acentuado anteriormente, no se trata de reducir la totalidad del misterio a esta dimensión, sino de subrayar aspectos destacados de una verdad mayor para nuestro contexto de opresión y de liberación. Además, esta sistematización responde a una exigencia de la propia pastoral. En los últimos años se han abierto nuevos frentes de compromiso de la Iglesia con los oprimidos, implicando a muchos agentes de pastoral. Surgieron varios movimientos que se nutren en buena parte de la teología de la liberación y la colocan ante nuevos desafíos. Entre otros, tenemos en el caso de Brasil: el Movimiento de unión y conciencia negra, la Comisión pastoral de la tierra, el Centro indígena misionero, el Movimiento nacional de defensa de los chabolistas, el Movimiento nacional de la mujer marginada, el Movimiento en pro de los leprosos, el Movimiento de los sufridores de la calle. Como puede verse, nos enfrentamos aquí con los más empobrecidos, que reclaman con urgencia liberación.

Para atender a esta urgencia pastoral y ofrecer ayudas teóricas en la formación de agentes pastorales, un grupo de más de cien teólogos católicos (abiertos a una perspectiva ecuménica y con colaboradores protestantes) está

elaborando una colección de 55 volúmenes que lleva el título de *Teología y Liberación,* y que se está lanzando simultáneamente en portugués (Vozes de Petrópolis) y en español (Paulinas de Buenos Aires y Madrid) a partir de finales de 1985. En esta producción se intenta reunir, en la óptica de la liberación, todos los temas fundamentales de la teología y de la pastoral popular.

No citaremos nombres de esta etapa, porque realmente incluye los teólogos de las etapas anteriores con la aportación de otros nuevos, que se van incorporando a este caminar teológico.

Apoyos y resistencias

La teología de la liberación se ha difundido en virtud de la dinámica interna en el sentido de codificar la fe cristiana de acuerdo con las necesidades pastorales de los pobres. Encuentros, congresos, revistas teológicas y pastorales y apoyo de obispos proféticos (como, por ejemplo, D. Helder Câmara, L. Proaño, S. Ruiz, S. Méndez Arceo, el cardenal P. E. Arns y el cardenal D. A. Lorscheider, entre otros muchos) han ayudado a conferirle seriedad y credibilidad.

Importantes en la difusión de esta teología y de su «recepción» por parte de la teología mundial han sido los acontecimientos siguientes:

El encuentro de El Escorial, que tuvo lugar del 8 al 15 de julio de 1972 sobre el tema *Fe cristiana y transformación social en América Latina;* el primer encuentro latinoamericano de teólogos, a principios de agosto de 1975 en la ciudad de Méjico y, seguidamente, del 18 al 24 de agosto del mismo año, el primer contacto formal de teólogos de la liberación con la teología negra de la liberación de USA y otros movimientos de liberación,

como de las mujeres, de los indígenas, etc.; la creación de la Asociación ecuménica de teólogos del Tercer Mundo en 1976, con sus varios congresos internacionales (1976 en Dar Es Salaam en Tanzania; 1977 en Accra, capital de Gana; 1979 en Wennappuwa, Sri Lanka; 1980 en Sao Paulo, Brasil; 1983 en Ginebra, Suiza), todos ellos extrayendo conclusiones que, con acentos y caracteres propios, se sitúan en el marco de la teología de la liberación; y, finalmente, la revista internacional *Concilium*, editada en siete lenguas, ha dedicado un número entero a la teología de la liberación (es el número 96 de 1974), estructurado con la colaboración de teólogos latinoamericanos.

Revistas importantes de América Latina se convirtieron en vehículos normales de publicación de reflexiones y debates de los teólogos de la liberación. Así, en Méjico, *Christus, Servir, Contacto; SIC* en Venezuela; *Pastoral Popular* en Chile; *Páginas* de Perú; *Revista Eclesiástica Brasileira, Grande Sinal, Puebla, Revista de Pastoral, Perspectiva Teológica* de Brasil; *ECA* y *Revista Latinoamericana de Teología* de El Salvador; *Diálogo Social* de Panamá.

Centros de estudios teológicos y pastorales se señalaron en la formación de agentes imbuidos de las perspectivas de la liberación: ICLA, IPLA, OSLAM, ISPAC, INP, CESEP, CECA, IBRADES y otros más.

Paralelo a este desarrollo se observaron reservas y oposiciones de parte de algunos por temer una excesiva potilización de la fe; por parte de otros, por rehusar cualquier utilización de categorías marxistas en el análisis de la realidad social, y, finalmente, por parte de muchos por no estar de acuerdo con los cambios profundos que postula esta teología en las estructuras de la sociedad capitalista. Esta reacción negativa cristalizó particularmente, como es sabido, en tres figuras: Alfonso López Trujillo,

en los tiempos en que era secretario, y luego presidente, del CELAM; Roger Vekemans, con su instituto CEDIAL y su revista *Tierra Nueva,* y Buenaventura Kloppenburg, ex director del instituto pastoral de Medellín, y hoy obispo auxiliar de Salvador (Bahía).

Actitud del magisterio

De modo general, el magisterio sigue con atención la aparición de nuevas teologías y raramente interviene, casi siempre con mucha reserva y apoyos o críticas discretos.

Podemos observar resonancias de la teología de la liberación ya en 1971, en el documento final sobre la *Justicia en el Mundo,* tema de la II Asamblea ordinaria del sínodo de los obispos. Más poderosamente resuena durante las intervenciones de la III Asamblea del Sínodo en 1974, cuando se trata de la *Evangelización del mundo contemporáneo.* Al año siguiente, 1975, el papa Pablo VI, en su extraordinaria exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi,* dedica 15 números a la relación entre evangelización y liberación (nn. 25-39). Discute esta cuestión en el núcleo central del documento cuando aborda el contenido de la evangelización. Sin querer resumir la posición del papa, podemos decir que se trata de una de las exposiciones más profundas, equilibradas y teológicas de los anhelos de los oprimidos por la liberación.

Todavía en el ámbito del magisterio, cabe resaltar la *Instrucción* sobre algunos aspectos de la teología de la liberación, redactada bajo la responsabilidad del prefecto y del secretario de la Congregación para la doctrina de la fe, de fecha 6 de agosto de 1984, no publicada hasta el 3 de septiembre. Este documento tuvo el gran mérito de legitimar la expresión y el proyecto de la teología de la liberación (cap. 3) y de advertir seriamente a los cris-

tianos sobre el riesgo de una aceptación rígida y acrítica del marxismo como principio determinante del quehacer teológico. A partir de 1974 se estudiaba en Roma este tema, objeto de innumerables sesiones de trabajo de la Comisión teológica internacional. Solamente en 1977 publicó esta comisión sus resultados bajo el título de *Promoción humana y salvación cristiana.* El contenido y el nivel de conciencia de la problemática no alcanza el grado de expectativa que legítimamente era de esperar de tan cualificado gremio teológico.

En relación con el magisterio de la Iglesia continental latinoamericana importa resaltar la segunda conferencia general del episcopado latinoamericano de Medellín (1968). Allí afloró la temática de la liberación. Sin embargo, sólo adquirió contornos nítidos después de Medellín. En la tercera conferencia general de Puebla (1979), el tema de la liberación penetra el texto episcopal en toda su densidad. La dimensión liberadora es considerada como «parte integrante» (n. 355, 1254, 1283), «indispensable» (1270, 562), «esencial» (1302) de la misión evangelizadora de la Iglesia. Dedica gran parte a la evangelización, la liberación y la promoción humana (n. 470-506), y todo un capítulo a la opción preferencial por los pobres (n. 1134-1165), eje fundamental de la teología de la liberación.

Finalmente, cabe resaltar la tendencia general de las declaraciones del magisterio, tanto papal como del sínodo extraordinario de los obispos, a reconocer los aspectos positivos de la teología de la liberación, especialmente en relación con los pobres y su necesaria liberación, como patrimonio universal del compromiso histórico de los cristianos. Las críticas a ciertas tendencias dentro de la teología de la liberación, que han de ser tenidas en cuenta, no anulan el núcleo vigoroso y sano de esta reflexión cristiana, tan actualizadora del mensaje del Jesús histórico.

6.
La teología de la liberación en el panorama mundial

LA TEOLOGIA de la liberación ha sido llamada «teología benjamina». Realmente es joven; no tiene más de quince años. Con todo, es innegable que ya deja sentir su presencia en el concierto mundial. Expondremos a continuación, en rápidas pinceladas, esa presencia en tres grandes áreas: la teológica, la de la Iglesia institucional y el área social y política.

Area teológica: Una teología dinámica e inspiradora

Entre las corrientes teológicas hoy existentes en las Iglesias, la teología de la liberación aparece sin lugar a dudas como particularmente dinámica. La raíz de ese dinamismo se encuentra mucho más en el proceso eclesial y social de carácter popular, al que está unida, que en sí misma. Porque expresan una temática viva y concreta, los escritos de los teólogos de la liberación son leídos en

amplios círculos, particularmente entre los agentes del trabajo popular.

Nos referimos aquí más directamente a la teología de la liberación profesional, a su irradiación eventual en el campo propiamente teológico, dejando por ahora a un lado la expresión pastoral y popular de esa misma teología. En este sentido, hay que reconocer que la teología de la liberación está fuertemente presente en varios institutos teológicos y seminarios, en muchos centros de formación pastoral y que informa la práctica pastoral de innumerables Iglesias locales, y hasta nacionales.

Veamos rápidamente cómo se sitúa la teología de la liberación dentro del vasto campo teológico: del Tercer Mundo, del Primero y del Segundo respectivamente.

1. *En el Tercer Mundo*

Sin duda alguna es en América Latina y en el Caribe donde la teología de la liberación posee mayor poder de irradiación, hasta el punto de confundirse con la propia expresión «teología latinoamericana». Es lógico: allí nació y allí encontró el humus fecundo de un pueblo masivamente cristiano y oprimido y de una Iglesia que busca caminar con ese pueblo rumbo a su liberación.

El vigor de la teología de la liberación en el continente varía de un país a otro, aunque esté en todos representada. En algunos está menos presente; en otros más (Perú, Brasil, Chile, Méjico, América Central, etc.).

La CLAR (Conferencia latinoamericana de religiosos) se configura en un espacio expresivo de elaboración y vivencia de las grandes intuiciones de la teología de la liberación, sobre todo en función de la vida religiosa. Lo mismo vale para muchas conferencias nacionales de religiosos, especialmente la de Brasil (CRB).

En la línea de las instituciones culturales que se alinean con la orientación de fondo de la teología de la liberación, debemos contar otras tres: el CEHILA (Centro histórico latinoamericano), el CEBI (Centro de estudios bíblicos) y el CESEP (Centro ecuménico de servicio a la evangelización popular).

En cuanto al CEHILA, está redactando la historia entera de América Latina y del Caribe a partir de la óptica del pueblo, es decir, en clave liberadora, habiendo ya publicado varios volúmenes de un proyecto bastante amplio.

Por su parte, el CEBI promueve estudios, cursos y publicaciones en el sentido de una relectura liberadora y popular de la Biblia. Posee una red de más de quince núcleos, enraizados en las bases populares de diversas regiones de Brasil, siendo su objetivo estimular una lectura popular de la Biblia y la formación de «exegetas populares». Está en curso la publicación de un comentario popular de toda la Biblia.

El CESEP es una institución ecuménica que prepara agentes cualificados de toda América Latina y del Caribe en la línea de una pastoral liberadora. Otras organizaciones ecuménicas toman su inspiración de la teología de la liberación, como el CEDI (Centro ecuménico de divulgación e información) en Brasil, el ISAL (Iglesia y sociedad en América Latina) y otros.

Habría que citar aquí otras instituciones religiosas, como las editoriales católicas (Vozes, Paulinas, Loyola, DEI, CRT, etc.), que son vehículos de producción y difusión de la teología de la liberación. En y con todas estas instancias, se desarrolla la teología de la liberación, fecundándolas y siendo por ellas fecundada.

En lo que atañe a las líneas de fuerza de la teología latinoamericana y caribeña, hay que decir que concede

la palma a la cuestión de pobre socio-económico y de las luchas políticas por su liberación social. Pero esta perspectiva se va ampliando en el diálogo con las teologías hermanas, sobre todo de Africa y de Asia, cuyos acentos, según veremos, son distintos,. aunque siempre complementarios.

Para finalizar la parte de la teología de la liberación en América Latina, hay que registrar que los teólogos de este continente están articulados en un grupo-movimiento, que integra a más de un centenar de miembros. Estos llevan adelante al presente la elaboración de la primera tentativa de sistematización teológica latinoamericana, que comprende más de cincuenta volúmenes, que ya están viendo la luz pública.

Africa posee una teología de la liberación de fuentes propias. Desde el Vaticano II, e incluso antes, teólogos africanos venían reflexionando sobre la necesaria inculturación de la fe y de la Iglesia en el continente africano. El encuentro con la teología latinoamericana no hizo sino enriquecer un pensamiento autóctono que ya estaba en curso. En países como Zaire, Tanzania, Gana y Africa del Sur, la teología africana de la liberación se encuentra ya bien implantada.

En el último de los países citados posee un particular vigor la teología negra de la liberación y la «teología contextual», ambas profundamente comprometidas en las luchas contra el *apartheid*. Dialogan con la teología negra de la liberación de los Estados Unidos y con la teología latinoamericana. Esta se está beneficiando de las fuertes interpelaciones que le ha formulado la teología africana en el sentido de reflexionar más a fondo sobre los fenómenos de la cultura y de la raza.

También en Asia está en marcha una reflexión propia de la liberación, especialmente en India, Corea, Filipinas, Sri Lanka, Paquistán. Estos esfuerzos teológicos se

han caracterizado por entablar un diálogo fecundo, a partir del cristianismo, con las grandes religiones del sector, con el propósito de descubrir y despertar su inmenso potencial socio-liberador.

La teología asiática, sobre todo en sus principios, se inspiró en la teología de América Latina, a la cual a su vez está enriqueciendo con su gran sensibilidad al fenómeno tan rico de las religiones orientales de masa y con su poderosa energía mística.

Finalmente, queda por decir que los teólogos del Tercer Mundo que se colocan en la línea de la liberación, en un sentido evidentemente abierto (liberación económica, cultural, racial, sexual, etc.), están organizados desde 1976 en la Asociación ecuménica de teólogos del Tercer Mundo (ASETT), integrada por centenares de miembros, que han celebrado ya cinco congresos internacionales de teología.

2. *En el Primer Mundo*

También los teólogos del Primer Mundo han despertado ya a la confrontación de la fe cristiana con las contradicciones específicas de las sociedades llamadas avanzadas. Y así en los Estados Unidos se ha consolidado la teología negra de la liberación, la cual se ha comprometido seriamente en las luchas por los derechos civiles de los negros de aquel país.

Bajo la presión particular de la teología latinoamericana, está despuntando en Europa la euroteología de la liberación, que es especialmente viva en España. La teología europea de la liberación está intentando reflexionar sobre la cuestión de las responsabilidades del Primer Mundo frente al Tercer Mundo y a los problemas de los «nuevos pobres» de la sociedad avanzada: los jóvenes

drogadictos, los ancianos jubilados, los obreros extranjeros, etc., sin hablar ya de las teología articuladas con el movimiento ecológico y el antinuclear.

En todo el Primer Mundo es significativa la influencia de la teología feminista de la liberación, suscitada naturalmente por las propias mujeres teólogas. Esa teología entiende que la liberación femenina es una dimensión integrante de la liberación integral y se está dando cada vez más cuenta de la estrecha conexión existente entre opresión sexual y opresión económica, y, en consecuencia, de la fuerza política de un movimiento feminista de contenido popular y de clase. Además, se trata de superar acentos machistas de la teología tradicional y de pensar la totalidad de la fe también a partir de la óptica femenina.

Hay que reconocer asimismo la creciente presencia de la teología de la liberación en los enclaves subdesarrollados del Primer Mundo, como por ejemplo, entre los treinta millones de latinos que viven en Estados Unidos, particularmente entre los «chicanos».

De una manera más general, la teología latinoamericana posee una penetración cada vez mayor en los círculos teológicos, eclesiales y culturales del Primer Mundo a través de las traducciones de sus libros y de las discusiones que están suscitando en los congresos e instituciones culturales. Es sintomático el hecho de que jóvenes doctorandos de universidades europeas famosas: Lovaina, París, Salamanca, Roma, Tubinga y Muenster, elijan justamente temas ligados a la problemática de la teología de la liberación para elaborar sus tesis.

3. *En el Segundo Mundo o bloque socialista*

Poco se sabe del estado de pensamiento teológico en ese mundo, y menos todavía en lo que atañe a los posi-

bles desarrollos e influencias en términos de teología de la liberación.

Unicamente hemos escuchado algunos ecos, como el del obispo ortodoxo de la URSS, Filarete, el cual, a propósito del documento romano sobre la teología de la liberación, afirmó que Roma tiene miedo de la teología de la liberación porque tiene miedo del socialismo.

Sabemos también que, ya en enero de 1979, setenta teólogos procedentes de países socialistas se reunieron en Matanzas (Cuba), para reflexionar con teólogos de América Latina sobre las responsabilidades sociales de la fe cristiana frente a los desafíos de nuestro tiempo.

Para terminar esta parte, digamos que la teología de la liberación más que penetrar o invadir el campo de la teología universal la está despertando a su vocación propia, que es la de pensar la fe en la historia. De este modo no se trata tanto aquí de una corriente teológica que influye sobre las otras o incluso las contracoloniza, ni siquiera de una teología particular que dialoga con otras teologías particulares dentro de un mal definido «pluralismo teológico». Se trata más bien de un movimiento de toda la teología, el cual, si bien con focos de vitalidad variados, fecunda y fermenta todas las teologías. Para decirlo en una sola fórmula: la teología de la liberación no es *un movimiento de teología,* sino que es la *teología en movimiento.* La teología latinoamericana, más que ser fuente o foco de irradiación de la teología de la liberación, es más humildemente un modesto catalizador o un relativo dinamizador de la corriente universal. No obstante, hasta ser incorporada en su inspiración central por toda la teología, la teología de la liberación sólo puede aparecer como una corriente particular, caracterizada como es: contradistinta de las otras corrientes y con un carácter programático. Aun así, está abierta a toda

teología y sabe que su destino final es desaparecer como teología particular para volverse teología sin más.

Area de la institución eclesial: Una teología generadora de Iglesia

Aquí nos preguntamos sobre el espacio que ocupa la teología de la liberación dentro del mundo eclesio-institucional. Veámoslo desde los niveles más elevados de la Iglesia hasta los más básicos.

1. *En el nivel de la Iglesia mundial*

La temática de la liberación partió de América Latina y en poco tiempo llegó a la cúpula más alta de la Iglesia católica, especialmente con ocasión y a partir del sínodo de 1974, según se ha documentado más en detalle en el capítulo anterior. Hoy se advierte que el lenguaje de los pobres y de la liberación impregna los discursos papales y del magisterio eclesiástico en general.

El documento de la Santa Sede sobre la teología de la liberación suscitó el boom de esta teología en el plano de la opinión pública mundial y significó la explosión de su problemática en el orden de la Iglesia universal. Los casos L. Boff y G. Gutiérrez, agitados en las más altas esferas eclesiásticas, contribuyeron más todavía a difundir el interés por esta teología.

También otras Iglesias cristianas se han visto envueltas en la discusión de la teología de la liberación, como el prestigioso Consejo mundial de las Iglesias (CMI), que desde hace ya tiempo venía reflexionando en términos afines a los de aquella teología.

Así la teología de la liberación dejó decididamente de ser una teología regional para convertirse cada vez más

en una teología universal, es decir, verdaderamente «ecuménica» y «católica».

2. *En el nivel de las Iglesias regionales*

Como se ha demostrado con documentos en el capítulo anterior, el episcopado latinoamericano a partir de Medellín ha venido asumiendo la temática de la liberación, de tal forma que ésta impregna hoy en mayor o menor grado los campos de la homilética, de la liturgia, de la catequesis, del himnario religioso y hasta de las expresiones literarias y artísticas.

Es preciso decir también que el CELAM ha manifestado después de Puebla dificultad para situarse dentro de la inspiración de esta orientación y comprender su proyecto. Como se ha dicho anteriormente, no han faltado ni faltan frentes articulados de oposición a ella.

En cuanto a las Iglesias nacionales, el fenómeno es distinto: hay episcopados que oponen resistencia a la teología de la liberación; otros se mantienen indecisos y, finalmente, otros la miran con simpatía, aliada con la crítica positiva, acogiendo sus mejores contribuciones. No estará de más decir que en Brasil la teología de la liberación se siente en profunda afinidad espiritual con la línea profética de la conferencia episcopal.

3. *En el nivel de las bases eclesiales*

Aquí es donde la teología de la liberación está más viva y presente. No es que haya penetrado ahí, pues no se trata de llevar a las comunidades cristianas una teología de fuera adentro o de arriba abajo. De ningún modo. Son las propias comunidades las que, en sus pastores y

en sus bases, comienzan reflexionando sobre su fe en clave libertadora. La contribución particular de la teología de la liberación profesional contribuyó a incrementar, o a lo sumo a despertar, la reflexión teológico-liberadora de los pastores y los fieles.

No hay duda, la teología de la liberación es en todos sus niveles el pensamiento de la fe que está informando y animando de manera particularmente viva y enriquecedora las prácticas pastorales y la vida cristiana de las Iglesias en general.

Ya hemos tenido ocasión de decir que, en función de las solicitaciones urgentes de obispos, religiosos y laicos, los teólogos de la liberación se hicieron presentes en las asambleas pastorales, en los capítulos generales de las congregaciones, en los encuentros nacionales o regionales de las diferentes «pastorales sociales» (CPT, CIMI, CPO, chabolistas, negros, mujer marginada, etc.), hasta el punto de poderse decir que la teología dinamiza la pastoral tanto como la pastoral dinamiza la teología.

Area social y política:
Una teología pública y profética

La teología de la liberación ha rebasado los límites de la Iglesia, y hoy pertenece al dominio público. ¿Por qué? Porque está abordando cuestiones que atañen a toda la sociedad. Expongámoslo con detalle en el plano de la sociedad política.

1. *Nivel de la sociedad civil*

Con el documento del ex Santo Oficio sobre la teología de la liberación se esparció aún más el interés ya amplio y creciente de la opinión pública respecto a esta teología.

Hoy la teología de la liberación es noticia en los medios de comunicación social. Es objeto de discusión en las universidades, en los sindicatos y en otras instituciones culturales y políticas. Es tema de conversación en las familias, los bares, las esquinas de las calles, hasta el punto de recordar las discusiones teológicas de la Iglesia antigua, en las que el pueblo en masa se sentía apasionadamente involucrado.

2. *Nivel de la sociedad política*

Debido a las implicaciones políticas de un cristianismo liberador los gobiernos se han sentido en el deber de tomar posición frente a la teología de la liberación para reflexionar sobre este cristianismo y secundarlo.

Rockefeller, enviado por el presidente R. Nixon a América Latina en 1969, declaró en su informe que la Iglesia del continente estaba transformándose en una «fuerza aplicada al cambio, incluso revolucionario, si era necesario». A análoga conclusión llegó en 1972 el informe de la *Rand Corporation,* realizado a petición del Departamento de Estado de los Estados Unidos.

Más conocido es el documento de Santa Fe, elaborado por los asesores del presidente R. Reagan y publicado en 1982, donde se afirma explícitamente que «la política exterior americana debe comenzar a contraatacar (y no sólo a reaccionar en contra) a la teología de la liberación». Como consecuencia de esta decisión, se fundó en USA el Instituto Religioso y Democracia (IRD) con el objetivo, entre otros, de iniciar una guerra ideológica contra la teología latinoamericana de la liberación. Un teólogo católico de ese instituto afirmó: «Los acontecimientos de Irán y de Nicaragua han comenzado a mostrar a los analistas políticos que constituye un peligro,

cuando hacen sus cálculos, omitir el factor religioso, específicamente las ideas de los teólogos».

En cuanto a los gobiernos latinoamericanos, E. Dussel ha llegado a estimar que los teólogos de la liberación les resultan más peligrosos que los militantes comunistas. Y el gran teólogo alemán Karl Rahner, lo mismo que G. Gutiérrez, declaró que ser teólogo de la liberación hoy en América Latina es ser candidato al martirio.

En lo que atañe al bloque socialista, son pocas nuestras informaciones. Se sabe, no obstante, que miembros de la academia de ciencias de Moscú han considerado ya con interés el fenómeno de la nueva teología latinoamericana.

Digna de tenerse en cuenta es la atención que está prestando Fidel Castro al significado político y ético de la teología de la liberación en el continente, considerando el discurso de esa teología como una fuerza de persuasión muchas veces superior al propio discurso marxista. Personalmente se está ocupando de leer y discutir las obras de los principales autores de esta teología.

Finalmente, en lo que se refiere a los grupos marxistas de acción en América Latina y en el mundo en general, baste decir aquí que la teología de la liberación ha mostrado:

— Que el marxismo no detenta ya el monopolio de la trasformación histórica, pues los cristianos en nombre de la propia fe reivindican esta causa y lo hacen sin actitud de concurrencia o de polémica.

— Que la apelación cristiana al compromiso social encuentra una resonancia particular en las masas religiosas latinoamericanas y manifiesta un poder de comunicación del que aparecen cada vez

más desprovistas las conocidas ideologías revolucionarias.

— Que la fe cristiana se está liberando irremisiblemente del cautiverio capitalista, por lo cual éste no puede ya contar con la Iglesia como uno de los pilares de su sustentación ideológica, sino que, por el contrario, está siendo objeto por parte de ella de ataques frontales y sorprendentes derivados del núcleo de la propia fe.

Reiterando la afirmación de un eminente intelectual y político católico italiano, concluimos diciendo que la teología de la liberación representa la más convincente refutación del ateísmo moderno, por haber demostrado, basándose en la práctica, que Dios es fuente de compromiso social y no ya de alienación histórica.

El significado histórico de la teología de la liberación

De todo lo expuesto arriba se desprenden algunos significados que rebasan el propio campo de la teología y afectan a la realidad misma humana.

1. La teología de la liberación representa la primera teología de la periferia, elaborada a partir de las cuestiones suscitadas por la periferia, pero con una intencionalidad universal. Ella es el grito articulado del oprimido, de los nuevos bárbaros que presionan sobre las fronteras del imperio de la abundancia de las naciones centrales y les exigen humanidad, solidaridad y oportunidad de vivir con dignidad y en paz; tal objetivo hoy solamente se alcanza como resultado de un generoso proceso de liberación, al cual la fe cristiana quiere ofrecer su contribución.

2. La teología de la liberación anota en la agenda de la discusión custiones que interesan a lo humano por encima de su color ideológico o de su pertenencia religiosa. Interesan a todos los que todavía no han perdido el mínimo de humanidad los problemas de los muchos millones de pobres, de la justicia internacional, del futuro de vida de los condenados de la tierra.

3. La teología de la liberación contiene un grito profético porque denuncia las causas que generan la opresión y suscita un torrente de generosidad en el sentido de la superación de las relaciones deshumanizadoras y de la construcción de la libertad para todos.

4. La teología de la liberación se presenta como contemporánea de la historia en curso; no se encierra en una espléndida soledad teológica, sino que desciende a la arena de la vida donde se juegan los destinos humanos, procurando asumir la causa de los últimos, sin temer los conflictos desgarradores, en un esfuerzo por garantizar una vida mínimamente digna.

5. La teología de la liberación le impone al teólogo pensar en la praxis concreta, en los problemas reales de la existencia y de la comunidad de fe, y no sólo en los clásicos temas ya consagrados por la tradición teológica. En virtud de ello ha de ser dinámica y rehusar síntesis inmaduras o sistematizaciones artificiales.

6. La teología de la liberación confiere credibilidad al evangelio, pues transmite una atmósfera de alegría que nace del sacrificio en favor de los más débiles y de la promesa divina de justicia para los pobres y de vida para los desvalidos. Por su naturaleza es una teología popular, pues el pueblo de los oprimidos es su destinatario privilegiado que, de modo general, entiende su lenguaje y acepta sus propuestas. Por la teología de la liberación se mantiene viva la utopía de Jesucristo de un mundo amable y fraterno, posible morada de Dios con los hombres.

7. La teología de la liberación quiere ser sierva de la «fe que obra por la caridad», animada por la esperanza. Y por eso se somete al criterio de toda verdadera teología, como los grandes teólogos san Agustín y santo Tomás de Aquino no se cansaron de repetir: a este saber le compete solamente lo que genera, nutre, defiende y robustece la fe salvadora y liberadora (cf *De Trin.*, c. 1; *S. Th.* I, 2).

7.
A partir de los oprimidos: una nueva humanidad

Liberación: Su poder evocador

LIBERACION: «Poderosa e irresistible aspiración de los pueblos» y «uno de los primeros signos de los tiempos» (Instrucción *Libertatis nuntius* 1), tal es la palabra que define nuestra época, el tiempo que vivimos. El hombre moderno anda en busca de liberación; de una «vida liberada», que para los pobres pasa por los sacramentos humildes del pan, de una casa, de salud y de paz.

Liberación: Término «evangélico», en el sentido originario de la palabra: palabra de albricias, buena nueva, anuncio feliz. Los profetas bíblicos hablaban de *shalom,* término que significaba seguridad, reconciliación, plenitud y paz. Por su parte, Jesús de Nazaret hablaba del «reino» como desalienación absoluta, revolución total y vida soberana querida por Dios. Liberación aspira a tener el mismo poder de toque, de encanto y de fascinación que tuvo la buena nueva originaria de Jesús. Quiere

volver a encender su llama y esparcir el fuego que trajo al mundo (cf Lc 12,49).

Liberación: Palabra evocadora, henchida de resonancias. En ella se funden sin confundirse los horizontes de lo espiritual y de lo político, de lo histórico y de lo metahistórico. Palabra abierta, pues, hacia lo alto: hacia la trascendencia divina, y palabra abierta hacia abajo: hacia la inmanencia de la tierra. Palabra alada y grave al mismo tiempo. Como en la idea del reino de Jesús de Nazaret, en la cual se manifestaba de modo unitario y sin rupturas la salvación del hombre total y de su mundo.

Liberación: Palabra que designa hoy el programa de una teología que piensa una fe despierta y que ha sacudido la pesadilla de la «religión opio» y aspira a ser una fe desalienada, fermento de una historia nueva.

Liberación: Convocación de las teologías

Es, pues, dentro del horizonte más amplio de la liberación integral —humana y divina— donde la teología de la liberación hoy, como teología de la época y contextual, piensa la cuestión de la liberación social e histórica. Aquí es donde ella pone el acento; éste es el sentido que explicita. Sitúa a la liberación histórica como un momento dentro del gran proceso de la liberación total.

El énfasis en la liberación social no se da en relación con la liberación integral, sino frente a los momentos de esa liberación integral: la dimensión individual y la dimensión escatológica. Contraponer, por tanto, liberación política y liberación cristiana es establecer una relación trasversal, ya que aquélla es una dimensión de ésta.

Por eso la teología de la liberación actual no pretende ser una teología absoluta, eterna y perenne. Porque ella

busca y espera la superación de la pobreza y de la opresión que hoy piensa. Es, por tanto, una teología histórica, decididamente actual. Con eso se quiere decir que su vigencia, si no es transhistórica, no es tampoco meramente coyuntural, y por lo mismo de moda, sino que cubre precisamente una época histórica, y ésta se cuenta por decenas y cientos de años.

Por otro lado, no es una teología parcial, un tratado teológico a lo sumo, al lado de tantos otros. Es toda la teología pensada en el tiempo de hoy. Por consiguiente, la temática de la liberación atraviesa todo el cuerpo de la problemática teológica, desentrañando la dimensión histórico-liberadora de cada tratado, como lo hemos visto en el capítulo cuarto: «Temas clave de la teología de la liberación».

Por eso mismo, la teología de la liberación hace una convocatoria de todos los teólogos, del Primero, del Segundo y del Tercer Mundo, en el sentido de tematizar la dimensión socio-libertadora de la fe. Y se trata aquí de una convocatoria definitiva. Cuando la teología asimile toda ella esa invitación y la haga suya, la designación «teología de la liberación» podrá desaparecer, ya que entonces todas las teologías serán a su modo de liberación, o no serán teologías cristianas.

Liberación:
Bandera de una nueva sociedad

Entretanto, firmemente implantada en suelo bíblico, continúa tremolando a los vientos de la historia, la bandera de la teología de la liberación.

Ella señala que la historia de la fe se abre hoy a la tercera gran época, la época de la construcción.

En efecto, en la historia pasada la fe ha ejercido ya una función de *con-testación*. Fueron los primeros siglos

de cristianismo, los de la Iglesia de los apóstoles, mártires y vírgenes. Luego, con el gran período constantiniano, la fe ejerció el papel de *con-servación* del orden social, consagrando el *statu quo,* y colaborando con los poderes de este mundo.

Hoy la fe asume con decisión la función de *con-strucción,* contestando el orden vigente —relacionándose así con la Iglesia primitiva—, pero yendo más lejos todavía, esto es, asumiendo su responsabilidad histórica, en el sentido de conformar la sociedad con la utopía del reino.

Por consiguiente, la teología de la liberación desea y lucha por una nueva sociedad ya en este mundo; una sociedad alternativa de la capitalista, pero realmente alternativa; y por eso va más allá de los socialismos reales, en la dirección del proyecto de estos últimos y de sus potencialidades intrínsecas, lo cual encuentra una gran resonancia en la tradición de la fe.

La teología de la liberación intuyó que, en el único continente cristiano y oprimido del mundo, la fe no puede perder la oportunidad de decir una palabra nueva dentro de la historia; no puede volver a los caminos ya trillados por las sociedades y que se sabe adonde llevan.

A partir de la utopía absoluta del reino, la fe puede contribuir a indicar caminos nuevos de una sociedad nueva —sociedad alternativa del capitalismo y alternativa del socialismo—, sociedad más plena y más humana, sociedad libre y liberada; en una palabra, sociedad de liberados. Pero la teología de la liberación sabe que el precio de este proyecto es el compromiso en el proceso.

El sueño de una humanidad de seres libres

La teología de la liberación posee en su raíz una espiritualidad y en su meta final un sueño: la sociedad de los

libertos. Sin un sueño hacia adelante y hacia arriba no hay hombres que se movilicen para conseguir la transformación en una sociedad que renueve sus fundamentos. Los cristianos creen que el sueño pertenece a la realidad total porque ya lo han visto realizado anticipadamente en Jesucristo, que creó en sí mismo la nueva humanidad (cf Ef 2,15). Tracemos los rasgos predominantes de los que ya ahora están llevando adelante el sueño de esta sociedad de libertos. El hombre que ahí se gesta aparece con los siete rasgos que señalamos a continuación.

1. *Hombre solidario*

Como buen samaritano se inclina sobre los caídos para levantarse juntamente con ellos; no hay lucha de liberación que no sea también su lucha, atento a las más diversas formas de apoyo y hasta de identificación con las consecuencias, a veces pesadas, que de ahí se derivan.

2. *Hombre profético*

Con lucidez crítica denuncia los mecanismos creadores de opresión, detecta los intereses recónditos que se esconden detrás de los proyectos de los grupos dominantes, anuncia con palabras y hechos el ideal de una sociedad de hermanos y de iguales y no negocia jamás con la verdad.

3. *Hombre comprometido*

Es una acción imbuida de recta comprensión que transforma la realidad. Por eso el compromiso con los oprimidos por su liberación sólo es digno de ese nombre

cuando se concretiza en un caminar al lado de otros que comparten el mismo sueño, empeñan sus energías y gastan con generosidad su vida.

4. *Hombre libre*

Procura la libertad *de los* esquemas y *de las* ilusiones impuestas por el sistema a fin de ser libre para crear con los otros las formas más adecuadas de vida, de trabajo, de ser cristiano; se esfuerza por ser libre de sí mismo en orden a ser más libre y estar más disponible para los otros, y preparado incluso a morir como testigo de la justicia del reino de Dios que se historiza en la noble lucha de los oprimidos por dignidad, derecho y vida.

5. *Hombre jovial*

La definición clara en favor de los pobres y de su liberación suscita conflictos. El esfuerzo por realizar la insurrección evangélica en sí mismo, en las estructuras de la sociedad y dentro de la Iglesia genera con frecuencia tensiones y rupturas dolorosas. Asumir con jovialidad tales situaciones como precio que es preciso pagar por la liberación integral constituye una señal de madurez y es característica del espíritu de las bienaventuranzas, como lo demuestran tantos y tantos cristianos comprometidos con el pueblo.

6. *Hombre contemplativo*

A pesar de la lucha, no pierde el sentido de la gratuidad, del valor propio de cada dimensión de la vida humana como el amor, la fiesta, la celebración y el convite

fraterno. Como Jesús, sabe recogerse para rezar con el corazón desprendido, contemplar la presencia de Dios en la historia de los hombres, especialmente en las luchas y resistencias de los humildes. Aprecia tanto la ternura del niño como el valor del militante, y sin servilismo sabe mostrarse magnánimo ante los adversarios.

7. *Hombre utópico*

Con los adelantos no se da por satisfecho, con los reveses no se desanima. Traduce la esperanza escatológica del reino de la plena libertad de los hijos de Dios en esperanzas históricas en el ámbito personal, social, de la salud, del trabajo, de la cultura. La *pequeña utopía* de que todos puedan comer al menos una vez al día; la *gran utopía* de una sociedad sin explotación y organizada en la participación de todos, y, finalmente, la *utopía absoluta* de la comunión con Dios en una creación totalmente redimida, viven en el corazón del que se compromete por una liberación integral.

La ciudad santa, la nueva Jerusalén que baja del cielo (Ap 21,2), sólo puede asentarse en la tierra cuando los hombres, imbuidos de fe y de pasión por el evangelio, unidos con todos los sedientos y hambrientos de justicia, hayan creado las disposiciones humanas y las condiciones materiales requeridas. Sólo entonces la tierra no será otra tierra y el cielo otro cielo, sino *nuevo* cielo y *nueva* tierra. Lo viejo con sus opresiones habrá pasado. Lo nuevo será don de Dios y conquista del esfuerzo humano. Comenzará en la eternidad lo que se ha iniciado en la historia: el reino de los libertos, como hermanos y hermanas, en la gran casa del Padre.

Bibliografía esencial de la teología de la liberación

ARAYA V., *El Dios de los pobres.* El misterio de Dios *en la Teología de la liberación, San José 1983.*

ASSMANN H., *Teología desde la praxis de liberación.* Ensayo teológico desde América Latina dependiente, Salamanca 1973.

BEOZZO J. O., *Historia da Igreja do Brasil.* Ensaio de interpretação a partir do povo, Petrópolis, 1980.

BETTO, F., *Oração na ação,* Rio de Janeiro 1977.

BOFF C., *Teología de la política.* Teología de lo político y sus mediaciones, Sígueme, Salamanca 1980; *Teologia da libertação no debate atual,* Petrópolis 1985 (col. con L. Boff).

BOFF L., *Jesucristo libertador,* Editorial Claret 1979[2]; *Libertad y liberación.* Sígueme, Salamanca 1982.

BONINO J. MIGUEZ, *Doing Theology in a Revolutionary Situation,* Filadelfia 1975.

BONNÍN E., *Espiritualidad y liberación en A. Latina,* San José 1982.

CATAO F., *O que é Teologia da libertação,* São Paulo 1985.

COMBLIN J., *O tempo da ação.* Ensaio sobre o Espírito Santo e a História, Petrópolis 1982; *Teologia da Libertação, teologia neoconservadora e teologia liberal,* Petrópolis 1985.

DUSSEL E., *Historia de la Iglesia en América Latina.* Coloniaje y liberación, Barcelona 1972; *Caminhos de libertação latino-americana* (I-IV), São Paulo 1985.

ELIZONDO V., *Galilean Journey.* The Mexican-American Promise, N. York 1983.

ECHEGARAY H., *La práctica de Jesús,* Lima 1980.

GALILEA S., *Teología de la liberación,* Ensayo de síntesis, Santiago 1977; *Espiritualidad de liberación,* Santiago de Chile 1974.

GUTIÉRREZ G., *Teología de la liberación.* Sígueme, Salamanca 1977[8]; *La fuerza histórica de los pobres.* Sígueme, Salamanca 1982; *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo,* Sígueme, Salamanca 1984.

HOORNAERT E., *História da Igreja no Brasil.* Ensaio de interpretação a partir do povo, vol. II/I, Petrópolis 1977.

LIBÂNIO J. B., *Fé e política.* Autonomias específicas, articulações recíprocas, São Paulo 1985.

MESTERS C., *Flor sem defesa. Uma explicação da Bíblia a partir do povo.* Petrópolis 1983.

MUÑOZ R., *A Igreja no povo.* Petrópolis 1985.

OLIVEROS R., *Liberación y Teología.* Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977, Lima 1977.

PIXLEY G. - BOFF C., *Opción por los pobres,* Paulinas, Madrid 1986.

RICHARD P., *Morte das cristandades e nascimento de Igreja na A. Latina,* São Paulo 1984.

RUBIO A. G., *Teologia da Libertação: política ou profetismo,* São Paulo 1977.

SEGUNDO J. L., *Liberación de la Teología,* Buenos Aires 1975; *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret,* Madrid 1982 (3 vol.).

SCANNONE J. C., *Teología de la liberación y praxis popular,* Sígueme, Salamanca 1976.

SOBRINO J., *Cristología desde América Latina.* Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico, México 1976; *Resurrección de la verdadera Iglesia.* Los pobres, lugar teológico de la eclesiología, Santander 1981.

TAMEZ E., *La Biblia de los oprimidos.* La opresión en la teología bíblica, San José 1979.

TORRES S., *A Igreja a partir da base,* São Paulo 1982.

Indice

Págs.

Presentación 7

1. La cuestión de fondo: cómo ser cristianos en un mundo de miserables 9

La compasión, origen de la liberación 10
El encuentro con Cristo pobre en los pobres, origen de la teología de la liberación 12
El primer paso: La acción que libera, liber-ación 13
El segundo paso: La reflexión de la fe a partir de la práctica libertadora 16

2. Los tres «pies» de la teología de la liberación: profesional, pastoral y popular 19

Desde las bases a la cima: Una reflexión única 19
El árbol de la teología de la liberación: Ramas, tronco y a raíz 20
Los niveles de la teología de la liberación: Profesional, pastoral y popular 21

Págs.

Un contenido común bajo formas diferentes 24
La teología de la liberación integrada e integradora 25
Todo el que cree y piensa su fe es en cierto modo teólogo 26
La lógica oral y sacramental de la teología de la liberación popular 27
¿Qué contienen de teología de la liberación los documentos de Puebla? 28
Cómo actúa en concreto el teólogo de la liberación 29

3. Cómo se hace teología de la liberación 33

El momento previo: El compromiso vivo 33
Tres formas de compromiso con los pobres 34

Esquema básico del método de la teología de la liberación 35

1. Mediación socio-analítica 36
1.1. Cómo entender el fenómeno de la opresión 37
Explicación empirista: La pobreza como vicio 38
Explicación funcionalista: La pobreza como atraso 38
Explicación dialéctica: la pobreza como opresión 39
1.2. Aproximación a la mediación histórica y atención a las luchas de los oprimidos 39
1.3. El caso de un marxismo mal digerido 40
1.4. Para ampliar la concepción del pobre 41
El pobre como el negro, el indio o la mujer 41

Págs.

El pobre como el «humillado y ofendido» del sentimiento popular 43
El pobre como el hijo de Dios desfigurado 45

2. Mediación hermenéutica 45
2.1. La Biblia de los pobres 46
2.2. Rasgos de la hermenéutica teológico-liberadora 47
2.3. Los libros de la Biblia preferidos por la teología de la liberación 49
2.4. Recuperación de la gran tradición cristiana en la perspectiva de la liberación 50
2.5. Cómo se relaciona la teología de la liberación con la doctrina social de la Iglesia 51
2.6. El trabajo creativo de la teología 53

3. Mediación práctica 54
3.1. Quién articula el discurso de la acción 55
3.2. Cómo se prepara el momento de obrar 55
3.3. Ilustración: Cómo hacer una «teología de la tierra» 56

4. Temas clave de la teología de la liberación 59

Solidarizarse con el pobre es dar culto a Dios y comulgar con Cristo 60
Motivaciones teológicas para la opción por los pobres 60
¿Quiénes son en definitiva los pobres? 62
1. El pobre socio-económico 63
2. El pobre evangélico 64

Algunos temas clave de la teología de la liberación 66

Págs.

1. La fe viva y verdadera implica una práctica liberadora 66
2. El Dios vivo que toma partido por los oprimidos contra el faraón 67
3. El reino: El proyecto de Dios en la historia y en la eternidad 69
4. Jesús, el Hijo de Dios, que asumió la opresión para librarnos 70
5. El Espíritu Santo, «Padre de los pobres», presente en las luchas por los oprimidos 72
6. María, mujer del pueblo, profética y liberadora 74
7. La Iglesia, señal e instrumento de liberación 76
8. Los derechos de los pobres como derechos de Dios 78
9. El comportamiento del hombre libre y liberador 79
10 Otros desafíos a la teología de la liberación . 81
11. Tentaciones de la teología de la liberación... 82

5. Brevísima historia de la teología de la liberación 85

Antecedentes 85

1. Efervescencia político-social 86
2. Efervescencia eclesial 87
3. Efervescencia teológica 88

Formulación 90

1. Etapa de roturación 90
2. Etapa de edificación 91
3. Etapa de cimentación 92
4. Etapa de sistematización 93

Págs.

Apoyos y resistencias 94

Actitud del magisterio 96

6. La teología de la liberación en el panorama mundial 99

Area teológica: Una teología dinámica e inspiradora 99

1. En el Tercer Mundo 100
2. En el Primer Mundo 103
3. En el Segundo Mundo o bloque socialista 104

Area de la institución eclesial: Una teología generadora de Iglesia 106

1. En el nivel de la Iglesia mundial 106
2. En el nivel de las Iglesias regionales 107
3. En el nivel de las bases eclesiales 107

Area social y política: Una teología pública y profética 108

1. Nivel de la sociedad civil 108
2. Nivel de la sociedad política 109

El significado histórico de la teología de la liberación 111

7. A partir de los oprimidos: una nueva humanidad 115

Liberación: Su poder evocador 115

Liberación: Convocación de las teologías. 116

Págs.

Liberación: Bandera de una nueva sociedad..... 117

El sueño de una humanidad de seres libres..... 118

1. Hombre solidario 119
2. Hombre profético..... 119
3. Hombre comprometido 119
4. Hombre libre..... 120
5. Hombre jovial 120
6. Hombre contemplativo..... 121
7. Hombre utópico..... 121

8. Bibliografía esencial de la teología de la liberación..... 123